JAPANSTUDIEN

Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien



Band 15
2003

Japanstudien
Herausgegeben vom Deutschen Institut für Japanstudien

JAPANSTUDIEN

Jahrbuch
des
Deutschen Instituts für Japanstudien



Band 15
2003

Japanstudien
Herausgegeben vom Deutschen Institut für Japanstudien

Direktorin: Prof. Dr. Irmela Hijiya-Kirschnereit
Redaktion: Dr. Harald Dolles, Dr. Isa Ducke, Matthias Hoop

Anschrift:
3-3-6 Kudan-Minami
Chiyoda-ku
Tokyo 102-0074, Japan
Tel.: +81-(0)3-3222-5077
Fax: +81-(0)3-3222-5420
E-mail: dijtokyo@dijtokyo.org
Homepage: http://www.dijtokyo.org

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Bd. 15 (2003) ISBN 3-89129-378-X

ISSN 0938-6491

Umschlaggestaltung:
Deutsches Institut für Japanstudien
Druck- und Bindearbeiten:
Offsetdruck Schoder, Gersthofen
Printed in Germany

Das Logo des Deutschen Instituts für Japanstudien stellt zwei überlappende Blätter des Ginkgobaumes (*Ginkgo biloba,* japanisch *ichō*) dar. Dieser in Ostasien und besonders in Japan heimische Baum wurde von dem bekannten deutschen Japanforscher Engelbert Kämpfer (1651–1716) erstmals wissenschaftlich beschrieben und nach Europa gebracht. Auch die Schreibung Ginkgo (aus sinojapanisch *ginkyō*) geht auf ihn zurück.
Johann Wolfgang von Goethe schrieb 1815 ein im *West-Östlichen Divan* enthaltenes Gedicht auf diesen Baum. Die Handschrift schmückte er mit zwei in Heidelberg gepflückten Ginkgoblättern und schenkte sie Marianne von Willemer.
Der Ginkgo ist zudem der „Baum der Präfektur Tōkyō", die seit 1989 ein dem Ginkgoblatt im Aussehen angenähertes T (Initiale des Namens Tōkyō) im Wappen führt. Zwei gekreuzte Ginkgoblätter zieren seit 1948 das Wappen der Universität Tōkyō, woraus die in Japan geläufige Verbindung des Ginkgoblattes mit Stätten der Forschung und Wissenschaft herrührt.

INHALT

Varia

Rezensionen

VORWORT

„Soweit die Unverträglicheit von Hund und Katze keine Legende ist, führt die Verhaltensforschung sie darauf zurück, daß die scheinbar gleichen Zeichen konträr besetzt sind. Das Schnurren der Katze muß der Hund als Drohgeste mißverstehen; sie wiederum liest sein Schwanzwedeln als Ausdruck äußersten Mißbehagens" (Muschg 1990: 51).

Ein typischer Fall von Mißverständnis. Das Fatale daran ist, daß dieses Mißverständnis im Falle der Tierwelt jedenfalls kaum je als solches erkannt werden dürfte. Anders hingegen bei menschlichen Individuen, zwischen Gruppen und Gesellschaften. Hier gehört das Wissen um die Schwierigkeiten der Kommunikation zum alltäglichen Erfahrungsschatz.

Das Schwerpunktthema der diesjährigen *Japanstudien* läuft leicht Gefahr, selber Mißverständnisse hervorzurufen, denn die Formulierung „Mißverständnisse in der Begegnung mit Japan" könnte zum einen dem in Japan zeitweise verbreiteten Selbstbild als „mißverstandenstem Land der Welt" – so ein Buchtitel aus den frühen 1980er Jahren (Hijiya-Kirschnereit 1988: 16) – Vorschub leisten.[1] Zum anderen aber riskiert es, die Vorstellung von Gesellschaften oder Kulturen als fest umrissenen, mit überzeitlichen Merkmalen versehenen Entitäten zu fördern, womöglich noch deckungsgleich mit „Nationalität" oder gar „Rasse", und in die so fatalen Essentialisierungen zu münden. Doch die Redaktion hat sich, aus Gründen einer thematischen Konzentration und Ökonomie, dazu entschieden, die Problematik nur in einer Richtung, nämlich im Blick auf Japan, zu behandeln, auch auf die Gefahr hin, Japan damit in der Außenperspektive als besonders anfällig für Mißverständnisse zu brandmarken.

Andererseits steht außer Frage, daß, wenn schon mit Mißverständnissen gerechnet wird, sich diese auch in umgekehrter Richtung finden lassen. Zumal in einigen Aufsätzen dieses Bandes der vorgesehene Vektor durchaus auch einmal umgedreht wird. Die Probleme der holistischen und essentialisierenden Begrifflichkeit werden in den einzelnen Beiträgen auf je eigene Weise angesprochen. So macht etwa Andrea Germer in ihrer Sammelrezension in diesem Band darauf aufmerksam, daß Kultur das „zentrale Element zur Herstellung des Anderen" und ihre problematisch-

[1] Neben „Maurie" Kaoru Kobayashis *Japan – The Most Misunderstood Country* (Tōkyō 1984) war es Endymion Wilkinsons *Gokai – Yōroppa vs. Nihon* [Mißverständnisse – Europa vs. Japan] (Tōkyō 1981), das seinerzeit als recht breit rezipierte Publikation das Wort „Mißverständnis" im Titel führte.

ste Konnotation Homogenität, Kohärenz und Zeitlosigkeit seien. Die Asymmetrien im gegenseitigen Verstehen, die Informationsdefizite und die „blancs" kommen ebenfalls zur Sprache. In gewissem Sinne jedenfalls scheint auch in diesem Zusammenhang das Beispiel Japans von besonderer Aussagekraft zu sein. Man muß ja nicht unbedingt Heidegger mit seiner skeptisch-pessimistischen Sicht von der weitgehenden Unmöglichkeit eines interkulturellen Dialogs bemühen, wie er ihn in seinem Essay „Aus einem Gespräch von der Sprache: Zwischen einem Japaner und einem Fragenden" entfaltet (Heidegger 1959), um dennoch beim Kontakt zwischen Kulturen an Probleme zu denken.

In den traditionellen Geisteswissenschaften, in Philosophie, Übersetzungswissenschaft, in Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften, in der Hermeneutik, der interkulturellen Fremdheits- und der Stereotypenforschung, der Imagologie wie in den Kommunikationswissenschaften sind Probleme der interkulturellen Kommunikation seit langem auf der Tagesordnung. Somit steht der Schwerpunkt dieses Jahrbuchs in einer Tradition, die nun – und im Hinblick auf Japan – noch um zusätzliche und neuere Wissensfelder wie die Wirtschaftswissenschaften und die Managementstudien, die Hochschulpädagogik und die Wissenschaftsgeschichte erweitert wird. Innerhalb der japanbezogenen Forschung war es beispielsweise die Frage nach der Rezeption kulturell distanter Texte oder auch die nach dem Übersetzen als „Akt des Fremdverstehens" (Horst Turk, s. Hijiya-Kirschnereit 2001: 40), in deren Zusammenhang das Problem vermeintlicher (oder tatsächlicher) Mißverständnisse zur Sprache kam. Nehmen wir, um auf einer durchaus fundamentalen Ebene zu bleiben, nur einmal die Ambiguitäten in grammatisch-lexikalischer, syntaktischer und pragmatisch-semantischer Hinsicht (Manthey 2001), die schon bei der Kommunikation innerhalb des Japanischen eine nicht unerhebliche Rolle spielen. Doch weshalb die japanische Sprache selbst vielfach als ein besonderes Kommunikationshindernis gilt, hat keinesfalls nur etwas mit Wortschatz, Syntax, Semantik oder mit Kategorien wie dem Soziativ zu tun, sondern mit einigen ihrer besonderen Funktionen für die einheimischen Sprecher, wo Verständlichkeit oft gar nicht angestrebt wird (Suzuki 1990: 50) und „Unverstandenes […] nicht zwingend einen Prozess des Begreifenwollens in Gang" setzt (Ackermann 2002: 35). Störungen interkultureller Kommunikationsprozesse zwischen Japan und dem Westen lassen sich jedoch auch auf der Ebene der Sprache klar beschreiben und benennen, so wie dies etwa Ueki Michiko unter Anwendung der Sprechakttheorie unternommen hat (Ueki 1992).

So viel, in aller Kürze und anhand willkürlich herausgegriffener Beispiele, zur durchaus breit gefächerten einschlägigen Forschung, die nur vordergründig in erster Linie sprachbezogen erscheint, denn rasch er-

kennt man, daß verbale, nonverbale, extraverbale und paraverbale Ebenen in der Kommunikation ineinandergreifen. Das Forschungsfeld zur interkulturellen Kommunikation zwischen Japan und Amero-Europa wiederum läßt sich, zumindest im Hinblick auf die Kulturkontakte, mittlerweile systematisch erschließen mit Hilfe einer annotierten Bibliographie zu „Kulturbeziehungen zwischen Japan und dem Westen seit 1853", einem der vom Deutschen Institut für Japanstudien in seiner Bibliographischen Reihe vorgelegten Hilfsmittel für die Forschung, das zugleich in inhaltlicher Hinsicht mit seiner Orientierung im Hinblick auf die Aneignungs-, Transformations und Aushandlungsprozesse im interkulturellen Kontakt neue Akzente setzt (Hijiya-Kirschnereit 1999).

Nun ist ja, wir sahen es schon, die Frage der Mißverständnisse nicht auf interkulturelle Situationen beschränkt. Es gibt sie genauso innerhalb einer wie auch immer umrissenen „Kultur".[2] Mehr noch, sie werden vielleicht aus taktischen, nämlich innenpolitischen Gründen provoziert wie die berüchtigten „Versprecher" japanischer Politiker, die jeweils unterschiedliche Signale nach „innen" und nach „außen" senden (Mishima 1992). Gleichwohl ist es legitim, sich im Rahmen der vorgegebenen Fragestellung auf interkulturelle Situationen zu konzentrieren, solange damit nicht der Vorstellung von einer besonderen Anfälligkeit für Mißverständnisse im internationalen Verkehr bei gleichzeitiger problemloser, harmonischer Kommunikation im Inland Vorschub geleistet wird.

Daß auch in Japan selbst die Forschung zu interkultureller Kommunikation und ihren Problemen Konjunktur hat, soll an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben. Seien es, um wiederum nur einige wenige Beispiele herauszugreifen, die auf praktisch-pragmatische Situationen bezogenen Erörterungen des Kulturanthropologen und Südostasienforschers Aoki Tamotsu (Aoki 2001) oder die mit dem Anspruch formulierten Studien von Ishii Satoshi (Ishii 2001) oder Ikeda Richiko, Eric Kramer und anderen (Ikeda und Kurēmā 2000; Ikeda et al. 2002), die interkulturelle Kommunikationsforschung aus der, wie es heißt, eurozentrischen, vom Rationalismus geprägten Perspektive herauszuführen und durch neue methodische Ansätze zu bereichern – auch hier jedenfalls tut sich ein weites Feld auf, das mit dem Schwerpunktthema angerissen wurde, wenngleich die Frage nach dem spezifischen Beitrag japanischer Forschung wie viele andere im Rahmen dieses Bandes nicht verfolgt werden konnte.

[2] In Ergänzung des von der Redaktion in ihrer Einleitung zugrundegelegten Geertzschen Modells erweist sich die kompakte Definition von „Kultur" als nützlich, die Takenaka anführt, der unter Kulturen „Systeme von Wertpräferenzen" versteht (Takenaka 2003: 282).

Der Begriff des Mißverständnisses, um noch einmal zum Ausgangspunkt dieser Streiflichter zurückzukommen, läßt sich nach Osterhammel auf zweierlei Weise fassen. Legen wir Einverständnis oder korrektes Verstehen zwischen Individuen oder Gruppen als Normalfall zugrunde, so kann man vorübergehende Kommunikationsstörungen oder hermeneutische Pannen als „situative Fehlverständnisse" im Rahmen eines „Aufklärungsmodells" betrachten. In diesem Zusammenhang wird die Therapierbarkeit von Mißverständnissen vorausgesetzt, da die anthropologische Beschaffenheit des Homo sapiens überall die gleiche sei. Die Auffassung von der Universalität „zumindest eines Grundstocks von Werten" bildet das Fundament dieses „pädagogisch abgestützten transkulturellen Konvergenzglaubens" (Osterhammel 1997: 147). Das zweite Modell, von Osterhammel das „romantische" genannt, hingegen ortet Mißverständnisse nicht erst im situativen Handlungsvollzug, sondern bereits „in den Tiefenkodierungen der einzelnen Kulturen". In diesem Modell sind Mißverständnisse beim Aufeinandertreffen von Angehörigen unterschiedlicher Kulturen der Normalfall, denn hier geht es um „substantielle Kulturdistanz" (Osterhammel 1997: 148). Beide Betrachtungsweisen lassen sich in der Forschung verfolgen, ohne daß festgestellt werden muß oder kann, wer von beiden „recht hat" – die „romantische" Position eines Holismus, der geschlossene und einander *von Anfang an* fremde Kulturwelten aufeinanderprallen sieht, oder die „aufklärerische" Sicht, die „Andersartigkeit und vorgegebene Konfliktpotentiale nicht leugnet, aber eine kulturalistische Argumentation" vermeidet (Osterhammel 1997: 153). Es lohnt sich, die Beiträge im vorliegenden Band auch einmal im Lichte dieser Positionen zu betrachten.

Neben den sieben Hauptbeiträgen weisen auch die beiden Varia-Artikel sowie die beiden Sammelrezensionen zu Japan-Reiseführern sowie zu Japan- und Deutschland-Erlebnisberichten zahlreiche Anknüpfungen an das Schwerpunktthema auf. Die Redaktion hat sich in diesem Jahr mit der Begutachtung der Beiträge auf neue Wege begeben und u.a. einen teilstandardisierten Beurteilungsbogen entwickelt, der von Claus Harmer, dem Systemadministrator des DIJ, als Internet-Dokument umgesetzt wurde. Wie immer sind wir den anonymen Fachgutachtern und *peer reviewers* zu großem Dank verpflichtet. Dank aber auch der Redaktion, die sich die Arbeit an diesem Jahrbuch wie folgt aufgeteilt hat: Harald Dolles und Isa Ducke sind für die thematische Konzeption, die Einholung von Gutachten, die Auswahl der Beiträge und die Umsetzung der gutachterlichen Hinweise im Kontakt mit den Autorinnen und Autoren verantwortlich. Matthias Hoop, dem wissenschaftlichen Lektor am DIJ, oblag die Endbearbeitung der Manuskripte, bei der noch vieles verbessert und manche Lücke geschlossen werden konnte.

Die *Japanstudien* 16 stehen im Zeichen des Schwerpunktthemas „Gruppe als Konstrukt: Geschlechter, Ethnien und soziale Formationen in Japan". Sie werden redigiert von Andrea Germer und Andreas Moerke.

Tōkyō, im Oktober 2003 Irmela Hijiya-Kirschnereit

LITERATURVERZEICHNIS

Ackermann, Peter (2002): „Self" in Japanese Communication: Selbstwahrnehmung in japanischer Kommunikation. Diskussionsbeiträge Erlanger Japanstudien 12, Lehrstuhl für Japanologie, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Aoki, Tamotsu (2001): *Ibunka rikai* [Das Verstehen fremder Kulturen]. Iwanami shinsho, shin akaban, 740. Tōkyō: Iwanami.

Heidegger, Martin (1959): Aus einem Gespräch von der Sprache: Zwischen einem Japaner und einem Fragenden. In: Ders.: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, S. 83–155.

Hijiya-Kirschnereit, Irmela (1988): Einleitung: Vom Nutzen der Exotik. In: Dies.: *Das Ende der Exotik: Zur japanischen Kultur und Gesellschaft der Gegenwart.* Edition Suhrkamp, 1466. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7–26.

Hijiya-Kirschnereit, Irmela (1990): Einleitung. In: Suzuki, Takao: *Eine verschlossene Sprache: Die Welt des Japanischen*. Eingeleitet und aus dem Japanischen übersetzt von Irmela Hijiya-Kirschnereit. Veröffentlichungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG), Tōkyō. München: Iudicium, S. 9–28.

Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.) (1999): *Kulturbeziehungen zwischen Japan und dem Westen seit 1853: Eine annotierte Bibliographie.* Bibliographische Arbeiten aus dem Deutschen Institut für Japanstudien der Philipp Franz von Siebold Stiftung, 6. München: Iudicium.

Hijiya-Kirschnereit, Irmela (2001): „Stille Post" – Ein Rundgang. In: Dies. (Hg.): *Eine gewisse Farbe der Fremdheit: Aspekte des Übersetzens Japanisch-Deutsch-Japanisch.* Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien der Philipp Franz von Siebold Stiftung, 28. München: Iudicium, S. 17–44.

Ikeda, Richiko und Erikku M. Kurēmā (Eric M. Kramer) (2000): *Ibunka komyunikēshon nyūmon* [Einführung in die interkulturelle Kommunikation]. Yūhikaku aruma. Tōkyō:Yūhikaku.

Ikeda, Richiko et al. (2002): *Tabunka shakai to ibunka komyunikēshon* [Multikulturelle Gesellschaft und interkulturelle Kommunikation]. Tōkyō: Sanshūsha.

Ishii, Satoshi (2001): The Japanese Welcome-Nonwelcome Ambivalence Syndrome toward *Marebito/Ijin/Gaijin* Strangers: Its Implications for Intercultural Communication Research. In: *Japan Review* 13, S. 145–170.

Manthey, Barbara (2001): Maschinelle Übersetzungen aus dem Japanischen – Lexikalische, syntaktische und semantische Ambiguitäten. In: Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.): *Eine gewisse Farbe der Fremdheit: Aspekte des Übersetzens Japanisch-Deutsch-Japanisch.* Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien der Philipp Franz von Siebold Stiftung, 28. München: Iudicium, S. 243–270.

Mishima, Ken'ichi (1992): Fremd ist nicht nur das Leben der anderen, sondern auch die Modi ihrer Selbstbegründung und -bestätigung, in: *Doitsu Kenkyū* 14, S. 25–37.

Muschg, Adolf (1990): Zeichenverschiebung: Schnitte eines japanischen Films in einem westlichen Kopf. In: Hijiya-Kirschnereit, Irmela (Hg.): *Traumbrücke ins ausgekochte Wunderland: Ein japanisches Lesebuch.* Frankfurt am Main: Insel, S. 51–63.

Osterhammel, Jürgen (1997): Wissen als Macht: Deutungen interkulturellen Nicht-Verstehens bei Tzvetan Todorov und Edward Said. In: Auch, Eva-Maria und Stig Förster (Hg.): *„Barbaren" und „Weiße Teufel": Kulturkonflikte und Imperialismus in Asien vom 18. bis zum 20. Jahrhundert.* Paderborn: Schöningh, S. 145–170.

Suzuki, Takao (1990): *Eine verschlossene Sprache: Die Welt des Japanischen.* Eingeleitet und aus dem Japanischen übersetzt von Irmela Hijiya-Kirschnereit. Veröffentlichungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG), Tōkyō. München: Iudicium.

Takenaka, Akira (2003): „Multikulturalität" oder kulturelle Offenheit? Zum Umgang mit kulturellen Unterschieden am Beispiel der Beziehungen zwischen japanischen und westlichen Mitarbeitern. In: Seifert, Wolfgang und Asa-Bettina Wuthenow (Hg.): *Anbauten Umbauten: Beiträge zur Japanforschung: Festgabe für Wolfgang Schamoni zum 60. Geburtstag von seinen Schülern, Mitarbeitern und Kollegen.* München: Iudicium, S. 279–292.

Ueki, Michiko (1992): Konflikte in interkultureller Kommunikation. In: Japanisch-Deutsches Zentrum Berlin (Hg.): *Symposium „Deutsche Literatur und Sprache aus ostasiatischer Perspektive" 26.–30.09.1991.* Veröffentlichungen des Japanisch-Deutschen Zentrums Berlin, 12. S. 310–320.

Beiträge zum Thema „Missverständnisse in der Begegnung mit Japan“

Missverständnisse in der Begegnung mit Japan – Eine Hinführung

Harald Dolles und Isa Ducke

Die Abgrenzungen und Einschränkungen, die Begründungen, Rechtfertigungen und Vorausentschuldigungen, die dem akademischen Ritual zufolge Wissenschaftler ihren Werken in der Einleitung voranzustellen pflegen, wären im Falle dieses Schwerpunktthemas so zahlreich, daß wir uns entschlossen haben, sie am besten gleich ganz wegzulassen.

Dieser einleitende Satz trotzt allerdings dem eigentlichen Vorhaben. Denn: während er darüber informiert, daß den folgenden Beiträgen keine Vorbemerkung vorangehen wird, so ist er doch selbst nichts anderes als eine solche. Es ist leicht zu erkennen, daß unsere an den Anfang gestellte Absichtserklärung nur deshalb als „Vorbemerkung" vom Leser wahrgenommen wird, weil sie am Anfang dieses Buches, unter einer bestimmten Überschrift, eben in einem bestimmten Zusammenhang lokalisiert werden kann. Dieser Kontext ist seinerseits jedoch nicht einfach gegeben, sondern selbst das Ergebnis strukturierender, sinnbildender Prozesse des Rezipienten. Er wird entweder mit Unverständnis reagieren oder diejenigen Wissenselemente und Situationsmerkmale selektieren und kombinieren, welche für ihn die Einleitung als „Hinführung" zum Thema des diesjährigen Jahrbuchs verstehbar machen.

Unsere Absicht ist es nicht, im einzelnen auf sozial sanktionierte Text- und Darstellungsformen einzugehen, in denen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler ihre Argumente und Überlegungen zu präsentieren haben. Wir wollen auch nicht die Konvention von inhaltlichen Einleitungen in Sammelbänden in Frage stellen. Wir thematisieren diesen Zusammenhang deshalb und am Anfang, weil er helfen kann, die Verbindung zwischen dem ausschlaggebenden Ereignis – unserem ersten Satz –, dem Situationskontext – d.h. dem Jahrbuch –, unserer Intention hinter dem Ereignis – eine zum Thema hinführende Vorbemerkung –, der Wahrnehmung durch den Rezipienten – wo ist der Bezug zum Jahrbuch? – und einer möglichen Handlung – Buch zuklappen und wegstellen – verständlich zu machen.

Oder anders, unter Rückgriff auf die ethnomethodologische Analyse im Sinne Bergmanns (1981) allgemein ausgedrückt: daß wir vieles von dem, was wir im alltäglichen Handeln als vorgegebene soziale Tatsachen, als existierende Realitäten unabhängig von unserem Zutun wahrnehmen

und behandeln, erst in unseren Wahrnehmungen und Handlungen als solche produzieren. Dieser Vorgang der Wirklichkeitserzeugung läuft methodisch ab, nach eigenen Rationalitätsmustern (die mit denen der Wissenschaften nicht identisch zu sein brauchen), und führt zu einer Vollzugswirklichkeit, d.h. einer Wirklichkeit, die lokal (also: vor Ort, im Ablauf des Handelns), endogen (also: in und aus der Handlungssituation), autovisuell (also durch Hören und Sprechen, durch Wahrnehmen und Agieren) erzeugt wird. Je mehr wir in diesem Prozeß bereit sind, aus verschiedenen Gründen auch Unklarheiten, Vagheiten, Vermutungen in Kauf zu nehmen bzw. unhinterfragt auf bekannte Handlungsmuster und ein unterstelltes Alltagswissen zu rekurrieren,[1] um so leichter können Mißverständnisse entstehen. Mißverständnisse deshalb, weil vertraut erscheinende Signale, Ausdrucks- oder Verhaltensweisen durchaus auch mit anderen als den gewohnten Bedeutungen verknüpft sein können.

Genauer betrachtet basieren Mißverständnisse demnach auf der fehlgeschlagenen Rezeption der übermittelten Nachricht und ihrer Kontextualisierungshinweise durch den Empfänger. Es sind, wenn wir der Argumentation von Grumperz (1982, 1978) folgen, weniger verbal ausgetauschte Signale, die zu Unverständnis und Mißverständnissen führen, sondern Brüche im Bereich der in jeder Mitteilung zugleich übermittelten sozialen Bedeutungen, sog. „Schlüsselreize" oder „Kontextualisierungshinweise" (*contextualization cues*). Mit letzteren zeigen die Kommunikationspartner u.a. soziale Werte, Beziehungsdefinitionen, Affektlagen ihrer Interaktion und Verhaltenserwartungen auf (Streeck 1985; in bezug auf Japan siehe u.a. Sugitani 1996), die nur im Rekurs auf beiderseitig unterstelltes soziokulturelles Hintergrundwissen, den kontextgebundenen Interpretationsvorrat, lokal und endogen zu erfassen sind.

Dabei ergibt sich ein ganzes Spektrum an Möglichkeiten mißverständlicher Kommunikation und Interaktion, die den inhaltlichen Schwerpunkt dieses Jahrbuchs darstellen – und auf die wir, wie jetzt deutlich werden dürfte, schon seit dem ersten Satz in dieser Einleitung hinarbeiten. Im weiteren wollen wir nun das Leitthema des diesjährigen Jahrbuchs in seiner konkreten inhaltlichen Ausrichtung vorstellen und unter Rückgriff auf

[1] Für diese Handlungsinitiierung läßt im übertragenen Sinne das handlungsdynamische Modell einer „Fiat-Tendenz" nach Heckhausen (1985, 1987) und Heckhausen und Gollwitzer (1987) verwenden. Damit würde die Stärke der Wirklichkeitserzeugung von einer Reihe von Determinanten bestimmt: vorrangig positiv von der Motivationstendenz, dann negativ von der beschränkt zur Verfügung stehenden Zeit, der Anzahl und Zeitdauer der Gelegenheiten, die ungenutzt vorher verstrichen sind, aber auch von mißlungenen Deutungsversuchen, von geforderten schwierigen Interpretationsleistungen und anderem.

theoretische Erkenntnisse und Beispiele weiter aufbereiten. Zum Schluß werden wir mit der Einführung in die Beiträge dieses Jahrbuchs einen Überblick geben, wie sich diese innerhalb des vorgeschlagenen Analyserahmens verorten lassen.

KULTUR, KOMMUNIKATION UND MISSVERSTÄNDNISSE

Mit dem Schwerpunktthema hatten wir die Intention, das Entstehen, die Bewältigung und die Konsequenzen von Mißverständnissen in der Begegnung mit Japan zu analysieren. Dafür erschien es auf der theoretischen Ebene wesentlich, den komplexen Wechselwirkungsprozeß der Begegnung zwischen Kulturen mit Hilfe von Annahmen über Wahrnehmungs-, Verarbeitungs-, Antriebs- und Kontrollprozesse abbilden zu können. Auf der empirischen Ebene regten wir an, konkrete Zusammenstöße mit der fremdkulturellen Umwelt in Bereichen wie Politik, Wirtschaft, Tourismus, Medien, Geschichte, Kulturanthropologie etc. theoriegeleitet zu durchleuchten.

Ausgangspunkt ist die Vermutung, daß sowohl in der Begegnung des Auslands mit Japan als auch innerhalb Japans unterschiedliche Formen des Wahrnehmens, Denkens, Fühlens, Handelns und Reagierens der beteiligten Menschen aufeinandertreffen können. Wir nehmen an, daß in dieser Begegnung die Kultur einen prägenden Einfluß auf die Werte und Einstellungen, das Denken und Handeln der Beteiligten ausübt. „Kultur" wird hierbei nicht als präzises Konzept verstanden und eingesetzt, vielmehr wird bewußt Raum gelassen, damit Wissenschaftler/-innen je nach Ausrichtung unterschiedliche Prioritäten[2] setzen können – und daß sie dies auch getan haben, spiegelt sich in den Beiträgen dieser *Japanstudien* wider.

Die in der Literatur eingeführten Kulturbegriffe sind mittlerweile kaum überschaubar. Systematisierungsversuche führen nicht zu klar getrennten Klassen von Kulturkonzepten, sondern allenfalls zu Akzentuierungen (vgl. z.B. Allaire und Firsirotu 1984; Hansen 1995). Für die Hinführung

[2] Siehe u.a. den Kulturbegriff aus der Sicht der Geschichtswissenschaft am Beispiel Asiens bei Houben (1999); zum Kulturbegriff der Psychologie u.a. Thomas (1996a, 1993), Jahoda (1996); der Soziologie u.a. Schmidt und Promberger (1999); der Ökonomie u.a. Kumar (1999); der interkulturellen Managementforschung u.a. Dolles (1997); der Fachtextforschung u.a. Clyne (1993); der interkulturellen Kommunikation u.a. Rehbein (1995), Goffman (1974); und der Politologie u.a. Gebhardt (1999). Zur Kulturdiskussion innerhalb der deutschen Japanologie siehe beispielsweise Richter und Schad-Seifert (2001) und den Beitrag von Kreitz-Sandberg in diesem Band.

zum Thema dieses Jahrbuchs haben wir uns darauf verständigt, in Anlehnung an Geertz (1973) von *ideational culture* als Basis der Analyse auszugehen. Kultur läßt sich danach beschreiben als ein von menschlichen Gruppen geschaffenes und von ihren jeweiligen Mitgliedern getragenes Ideensystem. Auf der Basis von Grundannahmen über den Menschen gibt es – nicht deterministisch zu verstehende – Regeln für das Handeln und dessen Bewertung vor. Im Zuge des Handelns wird von den Akteuren immer auch Kultur als eine Bedingung, die ihr Handeln formt, reproduziert. Kultur und Handeln setzen sich wechselseitig voraus. Somit impliziert dieses Kulturverständnis nicht, daß sich die Kulturmitglieder in ihrem Handeln ausschließlich an ihren Kulturstandards[3] orientieren, sondern es läßt Raum für die Begegnung zwischen Kulturen, für intrakulturelle Variationen und Kulturwandel.

Aus diesem Definitionsrahmen ergibt sich, daß der Kultur im wesentlichen eine Ordnungsfunktion zukommt. Sie steckt ab, was berechenbar, erwartbar oder selbstverständlich ist. So verstanden ist Kultur jedem individuellen Handeln vorgegeben und vermittelt sich dem in ihr Handelnden als ein Satz quasi-objektiver Gewißheiten, Möglichkeiten und Einschränkungen (Dolles 1997). Wäre dem nicht so, würden selbst einfachste Handlungen wie Begrüßungen blockiert, weil erst einmal überprüft bzw. interpretiert werden müßte, ob z.B. die ausgestreckte Hand oder die Verbeugung nicht auch etwas ganz anderes bedeuten könnte. Prinzipiell ist jedoch jedes Zeichen, jede Handlungssequenz mehrdeutig und kann zu Mißverständnissen führen. Gäbe es jedoch für eine Gesellschaft keine typischen Kulturstandards, dann wären die Mitglieder dieser Gesellschaft aufgrund der permanent notwendigen Entschlüsselungsvorgänge schlicht und einfach handlungsunfähig.

Ähnlich wie für den Kulturbegriff gilt auch für den Begriff der interkulturellen Kommunikation, daß er in verschiedenen Bedeutungen[4] verwendet wird. In Hinblick auf die inhaltliche Breite des Schwerpunktthemas und der eingereichten Beiträge müssen aus der Diskussion vor allem zwei Denkrichtungen herausgegriffen werden, die interkulturelle Kommunikation überwiegend (a) als „Transmission" oder (b) als „Interaktion" thematisieren.

(a) Beim Fokus auf die *Transmission* in der interkulturellen Kommunikation überwiegt die Orientierung an der Botschaft, die vom Sender an

[3] Zum Begriff, zur Bedeutung und Analyse der Handlungswirksamkeit von Kulturstandards siehe u.a. Eckensberger (1996), Helfrich (1996), Krewer (1996), Müller-Jacquier (1991) und Thomas (1991, 1996b).

[4] Siehe im Überblick u.a. Ehrlich (1996), Klein und Dittmar (1994), Loenhoff (1992) sowie Knapp und Knapp-Potthoff (1990).

den Empfänger übermittelt werden soll. Entscheidend bei dieser Sicht ist der Kommunikationsinhalt (Merten 1977, Bolten 1995, 1997), d.h. wie zur Transmission die Kulturdifferenz zwischen den Kommunikationspartnern überbrückt werden kann, und weniger deren Interaktion. Auf diesem Kommunikationsverständnis, das die Geistes-, Sozial- und Wirtschaftswissenschaften noch bis in die 1980er Jahre hinein dominierte, bauen nicht nur Forschungstraditionen auf (z.B. Marketingkonzepte in der Betriebswirtschaftslehre), sondern letztlich ganze (ethnozentrische) Weltanschauungen einschließlich deren Realisierung. Ein jüngeres Beispiel hierfür mag die Vergabe der Fußballweltmeisterschaft 2002 durch die Fédération Internationale de Football Association (FIFA) an Japan und Korea sein: Organisationsvorstellungen, Sicherheitsbedenken beim Stadionbau und den Zufahrtswegen, Verteilmechanismen beim Ticketverkauf wurden von der FIFA nach Korea und Japan transmittiert und dort verankert, ohne daß über die Verträglichkeit dieser vorwiegend durch europäische Denk- und Handlungsmuster geprägten Vorstellungen mit den Gegebenheiten in den „Empfängerländern" reflektiert wurde. Dadurch fehlte der FIFA auch das Verständnis für die Streitlust, mit der in Japan und Korea jeweils die „eigene" Version des offiziellen Titels der Weltmeisterschaft befürwortet wurde, weil *Kan-Nichi* bzw. *Il-Han* „kein richtiges Wort" sei. Auch nach der Entscheidung für Korea-Japan als offizielle Reihenfolge bedruckte der japanische Veranstalter Eintrittskarten mit der Bezeichnung „Japan-Korea" (*Nik-Kan*), was letztlich zu Verzögerungen beim Kartenvorverkauf führte (Manzenreiter und Horne 2002).

(b) Wird interkulturelle Kommunikation hingegen als wechselseitiges Zusammenspiel von Inhalts- und Beziehungsaspekten verstanden und in diesem Sinne als komplexes Prozeß- bzw. Interaktionsgeschehen aufgefaßt, so können wir von einem *interaktionalen Kommunikationsverständnis* sprechen (z.B. bei Watzlawick 2000, Bolten 1995, 1997). Dabei vermittelt der Inhaltsaspekt die Nachricht, und der Beziehungsaspekt weist an, wie diese Nachricht aufzufassen ist. Die Frage lautet jetzt nicht in erster Linie, wie unterschiedliche Elemente verschiedener Kulturen zu Transmissionszwecken überbrückt werden können, sondern welche Auswirkungen die übermittelten Nachrichten auf das Handeln und Verhalten der Interaktionsbeteiligten haben können.

Damit kommt als Schlüsselelement die Reziprozität ins Spiel, d.h. daß sich angesichts des wechselseitigen Zusammenhangs von Inhalts- und Beziehungsebene der Sender als Subjekt kommunikativen Handelns nur zusammen mit anderen konstituiert. Somit ist nach Youniss (1984, 1994) das Handeln jedes Kommunikationsteilnehmers kontingent und abhängig vom Tun des anderen und umgekehrt. Jede von den Akteuren ausgehende Handlung hat einen Bezugspunkt in der reziproken Handlung des ande-

ren, die Rückmeldung bedeutet und Zwänge für die Fortsetzung der Kommunikationsbeziehung setzt. Aus dieser Blickrichtung sind die jeweiligen eigenkulturellen Denk- und Handlungsvoraussetzungen im Zusammenspiel nicht statisch, sondern dynamisch. Auf welche Weise und womit sie zusammenfließen, läßt sich allerdings in den meisten Fällen im voraus nicht genau bestimmen. Dies hängt mit dem Prozeßgedanken zusammen, dessen Eigendynamik durch weitere Variablen, wie Selbst-, Fremdbilder oder Stereotype, aber auch durch das „technische Rüstzeug", die Kompetenz oder das Verhältnis zwischen den Interaktionspartnern etc. bestimmt ist.

In diesem Zusammenhang erzählte der deutsche Präsident eines deutsch-japanischen Joint Ventures:

> [Bei uns] gibt es keine verschlossenen Türen und keine geheimen Gespräche. Alles wird offen diskutiert. Ich werde über alles informiert, was rundherum geschieht. Und das war in der Vorbereitungsphase schon so. [...] Zwischen dem Präsidenten des japanischen Partnerunternehmens und mir hat das menschlich persönliche Verhältnis gestimmt. Wenn er irgend etwas plant, wird er es erst mit mir besprechen. Selbst bevor er es mit seinen eigenen Direktoren bespricht. Das ist eben der Hauptgrund, daß wir aufeinander zugehen und in der Diskussion voneinander lernen. Und Sie wissen, Sie werden immer Probleme haben. Es gibt ständig Probleme. Immer. Und dann kommt es darauf an, wie die handelnden Personen miteinander die Probleme lösen können. Natürlich muß man das finanzielle oder technische Rüstzeug und die Kompetenz haben, um die Probleme zu erledigen, aber all das reicht nicht, wenn die handelnden Personen nicht miteinander umgehen können. Denn dann können sie nichts umsetzen. (Dolles 2003)

Wie in den Ausführungen dieses Interviewpartners angeklungen ist, stellen verbale Elemente innerhalb einer Kommunikationsbeziehung lediglich einen Teilbereich dar. Entscheidend wirken auch nonverbale Elemente, wie beispielsweise ein Lächeln, extraverbale Aspekte, wie z.B. die Art und Weise der Übermittlung des Kommunikationsinhaltes oder paraverbale Aspekte mit, wie z.B. die Umgebung, in der die Kommunikation stattfindet. Um letzteres deutlicher zu machen: Im Unternehmen wird die Kommunikation wohl meist einen anderen Verlauf nehmen als nach der Arbeitszeit im Lokal. So meinte auch der deutsche Präsident der Niederlassung eines deutschen Unternehmens in Japan: „Das Geheimnis der Führung in Japan ist, daß man nach Dienstschluß mit den Leuten zusammensitzt und sie einfach erzählen läßt. [...] Da erkennt man, wo die Informationsblocker sind, da bekommt man ein Gefühl für die Organisation" (Steinmann, Kumar und Dolles 1992: 1008).

In einem anderen Fall wurden während der Fußballweltmeisterschaft 2002 die freiwilligen Helfer für die Stadt Tōkyō in Wort und Schrift eindringlich angewiesen, ausländischen Fans auf keinen Fall einzelne Firmen mit Namen direkt zu empfehlen (Tōkyō-to Sangyō Rōdōkyoku 2002; Eindruck aus der teilnehmenden Beobachtung von Isa Ducke vom 16.05.2002 und 01.06.2002). Dies geschah offensichtlich aus Angst, daß durch direkte Hinweise bei den Ausländern ein Eindruck von Korruption entstehen könnte. Umgekehrt waren die Fußballfans u.a. mit der Vorstellung angereist, in Japan als High-Tech-Land werde es kein Problem darstellen, am Geldautomaten mit einer Kreditkarte zu jeder Zeit Geld zu bekommen – und wandten sich an die Informationsstände der Stadt Tōkyō, als das nicht funktionierte. Den freiwilligen Helfern aber war es trotz Wissens verboten, eine – in diesem Falle ausländische – Bank zu empfehlen, an deren Automaten man den ganzen Tag auch mit einer ausländischen Kreditkarte Geld bekommt.

Mit den Beispielen wird deutlich, daß alle angeführten Kommunikationsebenen (verbal, nonverbal, extraverbal und paraverbal) untereinander in Wechselbeziehung stehen. Daß es jedoch noch weitere Einflußfaktoren geben kann, möge folgende Begebenheit verdeutlichen: Japaner gehen häufig davon aus, daß Deutsche bei der Begrüßung die Hand geben; Deutsche wissen aber, daß bei Japanern andere Begrüßungskonventionen üblicher sind. Was in dieser konkreten Begegnung dann tatsächlich passieren wird, hängt nicht nur vom Zusammenspiel der Kommunikationsebenen ab, sondern vermutlich auch davon, welche Vorgeschichte der Kommunikationssituation vorausging. So schafft beispielsweise eine vertrauensvolle Beziehung zwischen Geschäftspartnern einen Sicherheitsrahmen für kommunikative Handlungen (Dolles 2002).

Schematisch dargestellt, vollzieht sich interkulturelle Kommunikation als ein Aufeinandertreffen fremdkultureller Lebenswelten, in dem aufgrund unterschiedlicher Rezeption der übermittelten Nachricht und ihrer Kontextualisierungshinweise Mißverständnisse entstehen können. Es könnte aber auch sein, daß durch die Kommunikation und Interaktion eine „Interkultur“ (siehe Abb. 1) zwischen den Beteiligten erzeugt wird, für die gänzlich andere Akzeptanzgrenzen, Konventionen und Handlungsroutinen gelten können als für kommunikatives Handeln innerhalb der Ausgangskulturen der Interaktionspartner. Dies wäre im obigen Beispiel der freiwilligen Helfer für die Fußballweltmeisterschaft 2002 der Fall gewesen, wenn sich die Helfer untereinander und in der Interaktion mit den Fußballfans auf ein anderes – z.B. den Standort der Bank umschreibendes – Vorgehen verständigt hätten.

Insbesondere bei interkulturellen betrieblichen Kooperationen ist zu beobachten, daß sie oftmals in ihrer Anfangsphase relativ problemlos ver-

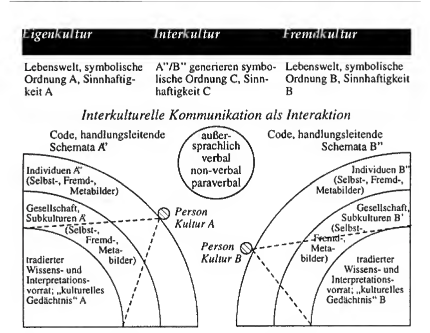


Abb. 1: **Die „Interkultur" interkultureller Kommunikation**
Quelle: Bolten 1997: 489.

laufen, während nach einigen Jahren der Zusammenarbeit plötzlich vielerorts Mißverständnisse offenkundig werden, die zu erheblichen Reibungsverlusten und nicht zuletzt auch zum Scheitern der Kooperation führen können (Dolles 2003). Dieses Phänomen läßt sich mit der Unterscheidung zwischen Oberflächen- und Tiefenstrukturen einer Kooperationsbeziehung erklären: Oberflächenstrukturell bestehen zwischen den fremdkulturellen Kooperationspartnern viele Gemeinsamkeiten, die u.a. aus dem Produkt-Markt-Profil, betrieblichen Ressourcen, der strategischen Zielsetzung und der Erfahrung im Auslandsgeschäft resultieren. Auf dieser Basis konstituiert sich in der gemeinsamen Kommunikation und Interaktion der Beteiligen aus beiden Unternehmen eine „Interkultur" für die Kooperation. Diese ist dadurch geschützt, daß die beteiligten Personen aufgrund ihrer jeweiligen Andersartigkeitserwartungen erheblich selbstkontrollierter und reflexiver agieren, als sie es in einer Kooperationsbeziehung innerhalb ihrer eigenen Kultur tun würden. Mit zunehmender Dauer der betrieblichen Zusammenarbeit stellen sich jedoch Routinen ein, die Andersartigkeitserwartungen mildern und auf beiden Seiten dazu verleiten können, kritische Ereignisse nur auf der Basis des tiefenstrukturell verankerten eigenkulturellen Interpretationsvorrats zu

entschlüsseln. Auf diese Weise können Interpretationen entstehen, die dem tatsächlichen Sachverhalt gar nicht angemessen sind. Damit baut sich – gleichsam hinter dem Rücken der Beteiligten – ein Mißverständnispotential auf, das unter Umständen bis hin zum Bruch der Kooperationsbeziehung führen kann.

Der Bedarf an tragfähigen Konzepten zur Vermeidung derartiger Mißverständnisse ist erheblich – sowohl für die wirtschaftliche und politische Praxis als auch für die interkulturelle Zusammenarbeit im allgemeinen. Die in diesem Jahrbuch versammelten Schwerpunktbeiträge können dazu beitragen, kritische Ereignisse erklärbar(er) und damit in irgendeiner Weise plausibel zu machen. Den von den Autoren/Autorinnen angesprochenen Mißverständnissen mag daher in der Gesamtschau eine „befreiende Wirkung" zugesprochen werden, wenn es gelingt, über das Unterscheiden zwischen Eigenem und Fremdem hinauszugehen und die Verständigung in der Begegnung mit Japan zu suchen.

Die Themenbeiträge

Die Beiträge zum Schwerpunktthema lassen sich thematisch in vier Blöcke zusammenfassen: Diskurse der Selbstrepräsentation, Diskurse in der Geschichte, Fälle aus Kommunikation und Begegnung sowie mikro- und makroökonomische Aspekte.

Im ersten Schwerpunktbeitrag greift *Klaus Vollmer* das Genre der *Nihonron* auf und untersucht, ob die in den *Nihonron* präsentierten Diskurse der Selbstvergewisserung tatsächlich im Begriff des „(Kultur)nationalismus" aufgehen oder ob Rezeptionstraditionen existieren, die eine abweichende Perspektive auf die Japandiskurse anbieten. Um diese Frage beantworten zu können, untersucht der Autor das darunter liegende Erkenntnisinteresse und fragt, welche Rolle Selbstverständnis und Habitus der Wissenschaften bei der Konstruktion eines bestimmten Bildes der *Nihonron* spielen. Mißverständnisse können nach Ansicht des Autors auf zweierlei Weise provoziert und perpetuiert werden, sowohl durch die Produzenten der Selbstbehauptungsdiskurse als auch durch methodische, meist implizite Vorannahmen der Rezipienten. Er unterscheidet dabei zwischen der „großen Tradition", dem dominierenden Rezeptionsmodus in der euroamerikanischen sozialwissenschaftlichen Forschung, und der „kleinen Tradition", die hinsichtlich der Methoden und der Ergebnisse vom *mainstream* abweicht und von ihm als interkulturell-philosophisch orientierte Interpretation charakterisiert wird.

Inhaltlich lassen sich die durch Vollmer vorgestellten Japandiskurse in der „Transmissionssicht" der Interaktion zwischen Kulturen verorten, da

es im wesentlichen darum geht, wie und unter Rückgriff auf welche Begründung die Unterschiedlichkeit der japanischen Kultur und der japanischen Gesellschaft hervorgehoben und abgegrenzt wird. Inwieweit dabei Mißverständnisse produziert werden, hängt nach Meinung des Autors von zwei Faktoren ab: a) ob und mit welcher Intensität eine Selbstreflexion über implizite Vorannahmen und den eigenen Standort in die Darstellung einfließen; und b) wie die Befunde sprachlich vermittelt werden. Letzterer Aspekt mag dann die Brücke zur „Interaktionsperspektive" schlagen, indem die Selbstbehauptungsdiskurse und ihre verschiedenen Rezeptionsmodi zwischen den Kulturen ein diskursives Feld konstituieren, in dem das kommunizierte Wissen und seine Terminologie im Mittelpunkt stehen.

„Diskurse in der Geschichte" und deren Auswirkungen auf die kulturelle Selbstdarstellung" behandeln die Beiträge von Dudden und Guillaume. Dabei betrachtet *Alexis Dudden* in ihrem Beitrag zu „Alternative Understandings of Power in Meiji Japan" zwei Beispiele aus den japanisch-koreanischen Beziehungen der Moderne: In einem Fall handelt es sich um einen japanischen Politiker, der mit seinen Reformprojekten in Konflikt mit der Regierung gerät, obwohl diese nur wenig später ganz ähnliche Ziele verfolgt. Im anderen Fall wird es einem koreanischen Reformer zum Verhängnis, daß er die neuen, westlichen Normen anders interpretiert als die japanische Regierung. Sein Versuch, den Kampf gegen das japanische Protektorat in Korea durch internationales Recht zu legitimieren, endet im Gefängnis. Gemeinsam ist beiden, daß sie ein anderes Verständnis allgemeiner Normen und des internationalen Rechts haben als die japanische Regierung. Sie übersehen dabei, daß diese die Definitionsmacht für das „richtige Verständnis" dieser Normen hat, und daß jede abweichende Interpretation zum schwerwiegenden „Miß"-Verständnis werden kann.

Weiter zurück in die Vergangenheit greift der zweite Beitrag, in dem *Xavier Guillaume* „misdirected unterstandings" am Beispiel der Konzepte von *shinkoku* und *kokutai* untersucht. Der Autor beschäftigt sich aus historischer Perspektive mit ganz ähnlichen Konstruktionen des japanischen Selbstverständnisses wie denen, die im *Nihonron* entwickelt werden, und zwar in Gegenüberstellung zu einem jeweiligen „Anderen". Ähnlich wie Dudden konstatiert er die Fähigkeit von Eliten, die über politische Macht und moralische Autorität verfügten, die Bedeutung von Begriffen zu kontrollieren. Diese „chief narrators" konnten bestimmen, was als „normal" galt, und damit „the essence of Japaneseness" definieren. In Guillaumes Beispielen geschieht dies in Abgrenzung gegenüber westlichem Gedankengut, wobei sich laut Guillaume das Mißverständnis zwischen Japan und dem Westen in einem „mißgerichteten Verständnis" manifestierte: Es ging den „chief narrators" nicht so sehr um das „richtige" Verständnis des

anderen als vielmehr um die Bestätigung eines spezifischen Selbstverständnisses, was durch eine selektive Betrachtungsweise erreicht wurde.

Fälle aus Kommunikation und Begegnung behandeln die folgenden zwei Themenbeiträge. *Rotem Kowner* betrachtet in seinem Beitrag „Japanese Miscommunication with Foreigners: In Search for Valid Accounts and Effective Remedies", wie Mißverständnisse in Kommunikationssituationen durch Handeln und Wahrnehmen entstehen können. Der Autor fokussiert seine Analyse auf die Mißkommunikation zwischen Japanern/Japanerinnen und westlichen Interaktionspartnern anhand von zehn Positions- bzw. Situationsanalysen. Die dabei angesprochene Bandbreite reicht von dem argumentativen Rückgriff auf Japan als „Inselland" (*shimaguni*) über den „*gaijin*-Komplex" bis hin zum Fremdsprachengebrauch und den spezifischen Schwierigkeiten interkultureller Interaktion für Japaner/Japanerinnen. Aus seiner Analyse zieht der Autor den Schluß, daß in der Begegnung mit Japan das Mißkommunikationsproblem vielschichtig ist und nicht durch die Veränderung eines Aspekts gelöst werden kann. Er stellt dabei die ultimative Frage, ob bei allen offiziellen Bemühungen – wie z.B. dem Japan Exchange and Teaching Program – die japanische Gesellschaft überhaupt bereit ist, auf verfestigte Argumente einer isolierten, einzigartigen Kultur zu verzichten.

In den von Kowner angeführten Beispielen wird überwiegend eine an der „Transmission" orientierte Sicht interkultureller Kommunikation skizziert, in der es darum geht, eine spezifische Nachricht zu übermitteln, wobei der japanische Gesprächspartner von bestimmten Vorannahmen ausgeht. Der Autor spricht dabei alle Kommunikationsebenen (verbal, nonverbal, paraverbal und extraverbal) an und zeigt, wie diese zu Mißverständnissen führen können. In seinem Fazit argumentiert Kowner jedoch dafür, Kommunikation als „Interaktion" aufzufassen, wobei er sowohl den japanischen als auch den ausländischen Partner anspricht. Aus seiner Sicht ist es dabei nicht nur wichtig, fähig für die Kommunikation zu sein, es müssen auch die anderen Kommunikationsebenen mit einbezogen werden. So mag beispielsweise der „Status" des Gesprächspartners ein zentrales Element sein, dessen Beachtung den Kommunikationsverlauf positiv beeinflussen kann.

Im Zeitalter der Globalisierung potenzieren sich die Ansprüche an Interkulturalität und Kommunikationsfähigkeit, wie *Susanne Kreitz-Sandberg* in ihrem Beitrag zu „Mißverstehen – reflektieren – unterscheiden – erkennen: Zur Entwicklung interkultureller Kompetenz in der japanologischen Lehre" einleitend bemerkt. Diesen kann sich auch die universitäre Lehre nicht verschließen. Die Japanologie muß sich neuen Anforderungen stellen, da es nicht mehr ausreicht, „lediglich" philologisches Japanwissen zu vermitteln. Ausgehend von den theoretischen Dis-

kussionen zu interkultureller Kommunikation, interkulturellem Lernen und interkultureller Verständigung entwickelt die Autorin Anforderungen „interkultureller Kompetenz". Dabei geht sie auf Konsequenzen aus studentischen Erfahrungen und die Rolle von Mißverständnissen im Kommunikationsprozeß ein. Die Bedeutung des vorausgesetzten Kulturbegriffs wird ebenso wie die Entwicklung japanbezogener interkultureller Kompetenz anhand der Meinung von Experten/Expertinnen erörtert, um daraus Schlüsse für Möglichkeiten und Grenzen dieses Konzeptes in der japanologischen Forschung und Lehre zu ziehen.

Für die universitäre Lehre zieht Kreitz-Sandberg aus ihren Befragungen den Schluß, daß es für die persönliche Auseinandersetzung mit Japan notwendig erscheint, bei Studenten/Studentinnen eine Bereitschaft zu fördern, sich nicht hinter möglichen Mißverständnissen zu verstecken. Mit dem Blick auf die Fähigkeit zur Verständigung in einem fremdkulturellen Umfeld ist es für sie entscheidend, in der Lehre einen informierten, methodisch, theoretisch und persönlich reflektierten Zugang zu Japan zu vermitteln. Indem die Autorin fordert, mehr „selbstreflexive Elemente" in die Ausbildung interkultureller Kompetenz an der Universität zu integrieren, steht sie in der Tradition des „interaktionalen" Kommunikationsverständnisses. Dies wird im Beitrag auch an anderen Stellen und mit dem Hinweis auf die Anforderungen der Berufspraxis deutlich. Die Autorin empfiehlt für die Interaktion eine offene Vorgehensweise, denn je mehr die Überlegungen dahin gehen, welche Verhaltensweisen in der interkulturellen Kommunikation vermieden werden sollten, um so wahrscheinlicher ist es, daß gerade entsprechende Fauxpas erlebt werden.

Mikro- und makroökonomische Aspekte greifen die nächsten beiden Autoren/Autorinnen auf. Von den studentischen Erfahrungen des vorangegangenen Beitrags schlägt der Artikel von *Alois Moosmüller* zu „Interkulturellen Routinen in deutschen und amerikanischen Unternehmen in Japan" eine Brücke zu den interkulturellen Herausforderungen, mit denen deutsche und amerikanische Unternehmensentsandte sowie ihre japanischen Kollegen in ihren Unternehmen in Japan konfrontiert werden. Dabei geht der Autor den Fragen nach, wie in der Zusammenarbeit kulturell fremde Handlungsweisen erlebt und erklärt werden und wie die Betroffenen, daraus resultierend, ihre eigenen Handlungsweisen modifizieren. Er beschreibt anhand von drei Fallstudien, wie trotz ähnlicher interkultureller Herausforderungen deutsche und amerikanische Entsandte deutlich unterschiedliche Bewältigungsstrategien nutzen. Dieser Unterschied spiegelt sich auch in den Wahrnehmungen der japanischen Mitarbeiter und Kollegen wider. Durch die angeführten Beispiele wird auch deutlich, daß „interkulturelle Routinen", verstanden als Regelmäßigkeiten und Konventionen, sowie die damit einhergehenden Erklärungsmuster eine wesentliche

Rolle bei der Regelung des interkulturellen Miteinanders im beruflichen Arbeitsalltag in ausländischen Unternehmen in Japan spielen.

Kulturelle Überschneidungssituationen, wie sie im Arbeitsalltag von Firmenentsandten in Japan tagtäglich anzutreffen sind, lassen sich als wechselseitiges Zusammenspiel von Inhalts- und Beziehungsaspekten verstehen. Dadurch müßte das „interaktionale" Kommunikationsverständnis in den Vordergrund treten, da Kommunikationsprobleme zudem die Effektivität wirtschaftlichen Handelns mindern. Allerdings greifen den angeführten Beispielen zufolge die Entsandten vielfach auf interkulturelle Routinen zurück, deren Quelle eigene Erfahrung und der Austausch mit anderen ist, die sich in einer ähnlichen Situation befinden. Da dabei der Diskurs überwiegend innerhalb der eigenen „Diaspora" geführt wird, besteht die Gefahr, daß „falsche" (aus der Sicht des kulturell Anderen) Interpretationen und Strategien aufrechterhalten und als „richtig" eingeschätzt werden. Um aus kulturellen Unterschieden resultierende Konflikte im Betrieb zu vermeiden, ist nach Moosmüller die Vorstellung denkbar, den Arbeitsalltag derartig zu routinisieren, daß die Reflexion interkultureller Kommunikation und Interaktion weitgehend unmöglich gemacht wird. Daß dadurch negative Konsequenzen für die notwendige Anpassung organisationalen Handelns an die Erfordernisse der globalen Wirtschaft erwachsen können, ist leicht nachvollziehbar. Ein von Moosmüller vorgeschlagener Lösungsweg wäre, Konfliktvermeidungsstrategien der Entsandten gar nicht zuzulassen, sondern in der „Interkultur" die Bedürfnisse der Kommunikationspartner nach Klärung und interkultureller Spannungsabfuhr zu unterstützen. Indem im Konflikt kulturell unterschiedliche Konzeptualisierungen der gemeinsamen Wirklichkeit thematisiert werden müssen, wird interkulturelles Lernen initiiert und Mißverständnisse vermieden.

Der „Wirtschaftsblock" wird durch den Beitrag von *Cornelia Storz* zu „Globalisierung, Technik, Normen" abgeschlossen, in dem die Autorin die zentrale Frage stellt, warum japanische Unternehmen von internationalen Normen abweichen. Es wird die These aufgestellt, daß konsensual vereinbarte und von einer anerkannten Organisation (z.B. dem Deutschen Institut für Normung [DIN] oder dem Japan Industrial Standardization Committee [JISC]) angenommene technische Normen trotz aller institutionellen Arrangements Interpretationen zulassen. Diese Handlungsspielräume erlauben Normabweichungen und -verletzungen, welche die angestrebte Vergleichbarkeit und Transparenz beeinträchtigen und die angestrebte gesamtwirtschaftliche Wohlfahrtssteigerung reduzieren. In ihrem Beitrag erklärt die Autorin die abweichende Interpretation am Beispiel von EDIFACT oder ISO 9000 anhand der Faktoren Unsicherheit, Wechselkosten, Interessen, Komplementarität und Kognition, ergänzt um Signalwirkun-

gen und Informationsasymmetrien. Sie kommt zu dem Schluß, daß internationale Normen von japanischen Unternehmen verstanden werden, die spezifische Dekodierung allerdings zu einer Quelle von Nicht-Verständnis oder Mißverständnis werden kann, da gleiche Regeln nicht eine Ähnlichkeit zugrundeliegender realer Prozesse implizieren.

Der Beitrag von Storz greift beide vorgestellten Sichtweisen interkultureller Kommunikation auf. Anhand der Implementationsergebnisse bei EDIFACT und ISO 9000 wird gezeigt, daß die „Transmissionsperspektive" in der interkulturellen Zusammenarbeit zu kurz greift, da der übermittelten Norm von den Unternehmen eine eigene Bedeutung beigemessen werden kann. Folglich sind die implementierten Normen nicht eindeutig und lösen nicht die Schnittstellenproblematik. Aus makroökonomischer Sicht wird deshalb der durch die Internationalisierung von Normen angestrebte Abbau von Handelsbarrieren nicht erreicht. Auf der Mikroebene klaffen Dokumentation und reale Prozesse auseinander, woraus Mißverständnisse erwachsen können. Die Autorin zieht den Schluß, daß durch Normen durchaus auch Unsicherheiten im Handelsverkehr erhöht werden können, da die Geschäftspartner nur vermeintlich von identischen Sachverhalten ausgehen. Eine Begründung für die niedrige Bindungskraft internationaler Normen für japanische Unternehmen läßt sich auf die mangelnde Berücksichtigung der „Interaktionsperspektive" interkultureller Kommunikation zurückführen, da im Falle von ISO 9000, nach Meinung der Autorin, weder über die Ziele noch die Semantik der Norm aus japanischer Sicht angemessen verhandelt wurde.

VARIA

Gabriele Vogt greift mit dem Beitrag zu „Japans Begegnung mit Okinawa: Kulturelle Identität und ihre politische Funktionalisierung" ein Thema auf, das im weitesten Sinne auch an den inhaltlichen Schwerpunkt anknüpft. Der Autorin geht es dabei nicht um konkrete Mißverständnisse interkultureller Begegnung, sondern um die Konstruktion eines speziellen Selbstverständnisses einer Präfektur Japans – Okinawas – und um die innerjapanische Abgrenzung von anderen Regionen. Im Ergebnis kann dies nach Vogt über die bloße Existenz hinaus zur gezielten, politisch motivierten „Kultivierung von Mißverständnissen" zwischen der Regierungszentrale und den Präfekturen führen. Dies ist für Okinawa insbesondere seit dem Wiederaufflackern der regionalen Antimilitärbewegung Mitte der 1990er Jahre zu beobachten.

Zur Begründung rekonstruiert Vogt zwei ganz unterschiedliche Selbstperzeptionen: Die politisch links anzusiedelnde Gruppe um den bis 1998

amtierenden Gouverneur Ōta Masahide beschwört die Opferrolle, die Okinawa im japanischen Staatsverbund einnehme. Die politisch sich um den LDP-Politiker Inamine Keiichi, Gouverneur von Okinawa seit 1998, gruppierende Schule definiert die kulturelle Identität Okinawas unter dem Schlagwort *Nichi-Ryū dōso-ron* als untrennbar mit der anderer japanischer Präfekturen verknüpft. Die Autorin untersucht abschließend, wie beide Konstrukte regionaler Identität in der gegenwärtigen Debatte um die Rolle Okinawas in Japan instrumentalisiert werden. Im Fazit zeichnet Vogt Japans Begegnung mit Okinawa als eine von „Mißverständnissen geprägte Beziehung" zwischen einem mächtigen Nationalstaat und einer kleinen, ökonomisch autark nicht überlebensfähigen Inselkette.

Auf der Basis konstruktivistischer Prämissen beleuchtet der Aufsatz von *Clemens Philippi* Japans Ost-West-Dilemma anhand der Zeitungsdebatte zur ostasiatischen Finanz- und Wirtschaftskrise. Der Autor führt an, daß im Falle Japans der nationale Diskurs seit dem Ende des Kalten Krieges und der Genese divergierender wirtschaftspolitischer Integrationsideologien in Asien-Pazifik durch die Frage bestimmt ist, ob sich das Land – kulturell, wirtschaftlich und politisch – einem „geschlossenen, rein ostasiatischen" oder einem „offenen, nicht-asiatische Länder einbeziehenden Regionalismus" verschreiben sollte. Dieses vom Autor als „japanisches Ost-West-Dilemma" beschriebene Phänomen wurde aus verschiedenen Gründen durch die Finanz- und Wirtschaftskrise in Ostasien (1997/1998) verstärkt.

Aufgrund von Dokumentenanalysen kommt Philippi zu folgenden Erkenntnissen: (1) Innerhalb der Zeitungsdebatte lassen sich drei große Argumentationsmuster identifizieren: Die „Westernized Asia skeptics" einerseits propagieren die Position westlicher Neoliberalisten und sehen Japans Zukunft in diesem Lager. Die „outspoken Washington critics" andererseits verstehen die Asienkrise als Chance, sich von westlichen (insbesondere amerikanischen) Einflüssen zu befreien und sich als Socius bzw. Primus in der Region zu etablieren. Die „cautious diplomats" schließlich geben sich weder als eindeutige Anhänger des „Washington consensus" noch des „Asian way" zu erkennen. Vielmehr kultivieren sie Japans Ost-West-Dichotomie, um in beiden Lagern vorteilbringend zu partizipieren. (2) Während abzuwarten bleibt, welche der drei Denkschulen sich langfristig durchsetzen wird, so ist dennoch festzustellen, daß sie – v.a. vor dem Hintergrund des selbstbewußten Auftretens Chinas in der Krise – die Forderung nach starker japanischer Präsenz in Ostasien teilen. Während die „Asienskeptiker" Japan als Sprachrohr des „Washington consensus" sehen, argumentieren die „Washingtonkritiker" mit innerasiatischer Solidarität, und die „vorsichtigen Diplomaten" erstreben eine generelle Stärkung Japans.

Fazit

Zum Schluß läßt sich festhalten, daß sich ein „Verstehen der Nachricht" und somit auch ein Zugang zur Rationalität nur aus einer Sicht herleiten läßt, die auch die Kontextfaktoren einschließt. Ein Befolgen der zu Beginn erwähnten Handlungsalternative „Buch zuklappen und wegstellen" durch den Rezipienten wäre demnach nicht gewinnbringend gewesen. Denn die Grundaussage aller Beiträge ist: Die „Begegnung mit Japan" darf sich nicht nur auf wahrnehmbare Kommunikations- und Handlungsmuster stützen, sondern muß Bedürfnisse der Selbstrepräsentation, Selbstwertkonzepte, Erwartungen und Erwartungs-Erwartungen der Beteiligten ebenso einschließen wie die situativen Kontexte, in denen und auf deren Basis sie handeln und interagieren. Die Begegnung mit Japan vollzieht sich über entsprechend differenzierte Kommunikationskanäle, die in der Gesamtschau nur interaktiv sinnvoll zu erfassen sind. Daß es dabei zu keinen „Mißverständnissen" kommt, ist für alle Aufgabe und Herausforderung zugleich.

Literaturverzeichnis

Allaire, Yvan und Mihaela E. Firsirotu (1984): Theories of Organizational Culture. In: *Organization Studies* 5, Nr. 3, S. 193–226.

Bergmann, Jörg R. (1981): Ethnomethodologische Konversationsanalyse. In: Schröder, Peter und Hugo Steger (Hg.): *Dialogforschung.* Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache, 1980. Sprache der Gegenwart, 54. Düsseldorf: Schwann, S. 9–51.

Bolten, Jürgen (1995): Grenzen der Internationalisierungsfähigkeit: Interkulturelles Handeln aus interaktionstheoretischer Perspektive. In: Bolten, Jürgen (Hg.): *Cross Culture – Interkulturelles Handeln in der Wirtschaft.* Sternenfels: Wissenschaft & Praxis, S. 24–42.

Bolten, Jürgen (1997): Interkulturelle Wirtschaftskommunikation. In: Walter, Rolf (Hg.): *Wirtschaftswissenschaften: Eine Einführung.* Paderborn: Schöningh, S. 469–498.

Clyne, Michael (1993): Pragmatik, Textstruktur und kulturelle Werte: Eine interkulturelle Perspektive. In: Schröder, Hartmut (Hg.): *Fachtextpragmatik.* Tübingen: Narr, S. 3–18.

Dolles, Harald (1997): *Keiretsu – Emergenz, Struktur, Wettbewerbsstärke und Dynamik japanischer Verbundgruppen: Ein Plädoyer für eine interkulturell-interpretative Erweiterung ökonomischer Analysen in der vergleichenden Managementforschung.* Frankfurt am Main: Lang.

Dolles, Harald (2002): Internationale Kooperationen im Mittelstand: Vertrauen und vertrauensbildende Maßnahmen in deutsch-japanischen Unternehmenskooperationen. In: Pohl, Manfred und Iris Wieczorek (Hg.): *Japan 2001/2002: Politik und Wirtschaft*. Hamburg: Institut für Asienkunde, S. 140–163.

Dolles, Harald (2003, in Vorbereitung): Interkulturelle Kooperationen zwischen deutschen und japanischen Unternehmen: Fallstudien und Begleitmaterial für den Unterricht. Working Paper, Deutsches Institut für Japanstudien, Tōkyō.

Eckensberger, Lutz H. (1996): Auf der Suche nach den (verlorenen?) Universalien hinter den Kulturstandards. In: Thomas, Alexander (Hg.): *Psychologie interkulturellen Handelns*. Göttingen: Hogrefe, S. 165–198.

Ehrlich, Konrad (1996): Interkulturelle Kommunikation. In: Goebl, Hans et. al. (Hg.): *Kontaktlinguistik: Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung*. Berlin: de Gruyter, S. 920–931.

Gebhardt, Jürgen (1999): Der Kulturbegriff aus der Sicht der Politologie. In: Arbeitspapiere Bayerischer Forschungsverbund Area Studies, Heft 11, Erlangen, S. 30–32.

Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Goffman, Erving (1974): *Rahmenanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gumperz, John J. (1982): *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gumperz, John J. (1978): The Conversational Analysis of Interethnic Communication. In: Ross, E. Lamar (Hg.): *Interethnic Communication*. Athens: University of Georgia Press, S. 13–31.

Hansen, Klaus P. (1995). *Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung*. Tübingen: Francke.

Heckhausen, Heinz (1985): Handlungsinitiierung: Ein Nachwort. Max-Planck-Institut für psychologische Forschung, München (unveröffentlichtes Manuskript).

Heckhausen, Heinz (1987): Perspektiven einer Psychologie des Wollens. In: Heckhausen, Heinz, Peter M. Gollwitzer und Franz E. Wienert (Hg.): *Jenseits des Rubikon: Der Wille in den Humanwissenschaften*. Berlin: Springer, S. 121–142.

Heckhausen, Heinz und Peter M. Gollwitzer (1987): Thought Contents and Cognitive Functioning in Motivational vs. Volitional States of Mind. In: *Motivation and Emotion* 11, S. 101–120.

Helfrich, Hede (1996): Kulturstandards und individuelle Varianten. In: Thomas, Alexander (Hg.): *Psychologie interkulturellen Handelns*. Göttingen: Hogrefe, S. 199–207.

Houben, Vincent J. H. (1999): Der Kulturbegriff aus der Sicht der Geschichtswissenschaft am Beispiel Asiens. In: Arbeitspapiere Bayerischer Forschungsverbund Area Studies, Heft 11, S. 17–20.

Jahoda, Gustav (1996): Ansichten über die Psychologie und die „Kultur". In: Thomas, Alexander (Hg.): *Psychologie interkulturellen Handelns*. Göttingen: Hogrefe, S. 33–42.

Klein, Wolfgang und Norbert Dittmar (1994): Einleitung [in den Themenschwerpunkt Interkulturelle Kommunikation]. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik: Eine Zeitschrift der Universität Gesamthochschule Siegen* 24 (Heft 93), S. 7–8.

Knapp, Karlfried und Annelie Knapp-Potthoff (1990): Interkulturelle Kommunikation. In: *Zeitschrift für Fremdsprachenforschung* 1, S. 62–93.

Kumar, Brij N. (1999): Der Kulturbegriff aus der Sicht der Ökonomie. In: Arbeitspapiere Bayerischer Forschungsverbund Area Studies, Heft 11, Erlangen, S. 27–29.

Loenhoff, Jens (1992): *Interkulturelle Verständigung – Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation*. Opladen: Leske + Budrich.

Manzenreiter, Wolfram und John Horne (2002): Global Governance in World Sport and the 2002 World Cup Korea/Japan. In: Manzenreiter, Wolfram und John Horne (Hg.): *Japan, Korea and the 2002 World Cup*. London: Routledge, S. 1–25.

Merten, Klaus (1977): *Kommunikation: Eine Begriffs- und Prozeßanalyse*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Müller-Jacquier, Bernd (1991): Kulturstandards in der Fremdsprache. In: Thomas, Alexander (Hg.): *Kulturstandards in der internationalen Begegnung*. Saarbrücken: Breitenbach, S. 41–54.

Rehbein, Jochen (1985): Einführung in die interkulturelle Kommunikation. In Rehbein, Jochen (Hg.): *Interkulturelle Kommunikation*. Tübingen: Narr, S. 7–39.

Richter, Steffi und Annette Schad-Seifert (2001): Einleitung: Cultural Studies and Japan. In: Richter, Steffi und Annette Schad-Seifert (Hg.): *Cultural Studies and Japan*. Mitteldeutsche Studien zu Ostasien, 3. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, S. 7–20.

Schmidt, Gert und Markus Promberger (1999): Der Kulturbegriff aus der Sicht der Soziologie: „Kultur" – Notizen zu einem Problem sozialwissenschaftlicher Begriffsbildung. In: Arbeitspapiere Bayerischer Forschungsverbund Area Studies, Heft 11, Erlangen, S. 21–23.

Steinmann, Horst, Brij N. Kumar und Harald Dolles (1992): Eintritts- und Führungsstrategien deutscher Unternehmen in Japan. In: Kumar, Brij N. und Helmut Haussmann (Hg.): *Handbuch der Internationalen Unternehmenstätigkeit*. München: Beck, S. 995–1011.

Streeck, Jürgen (1985): Kulturelle Kodes und ethnische Grenzen: Drei Theorien über Fehlschläge in der interethnischen Kommunikation. In: Rehbein, Jochen: *Interkulturelle Kommunikation*. Tübingen: Narr, S. 103–120.

Sugitani, Masako (1996): Kontextualismus als Verhaltensprinzip: „Kritisch" erlebte Interaktionssituationen in der japanisch-deutschen Begegnung. In: Thomas, Alexander (Hg.): *Psychologie interkulturellen Handelns*. Göttingen: Hogrefe, S. 227–245.

Thomas, Alexander (1991): Psychologische Wirksamkeit von Kulturstandards im interkulturellen Handeln. In: Thomas, Alexander (Hg.): *Kulturstandards in der internationalen Begegnung*. Saarbrücken: Breitenbach, S. 55–70.

Thomas, Alexander (1993): Entwicklungslinien und Erkenntniswert kulturvergleichender Psychologie. In: Thomas, Alexander (Hg.): *Kulturvergleichende Psychologie: Eine Einführung*. Göttingen: Hogrefe, S. 27–51.

Thomas, Alexander (1996a): Psychologie interkulturellen Handelns: Einleitung. In: Thomas, Alexander (Hg.): *Psychologie interkulturellen Handelns*. Göttingen: Hogrefe, S. 15–32.

Thomas, Alexander (1996b): Analyse der Handlungswirksamkeit von Kulturstandards. In: Thomas, Alexander (Hg.): *Psychologie interkulturellen Handelns*. Göttingen: Hogrefe, S. 107–136.

Tōkyō-to Sangyō Rōdōkyoku (Hg.) (2002): *Wārudo kappu sakkā taikai – kansenkyaku taiō jigyō kihon manyuaru* [Fußballweltmeisterschaft – Anleitung für das Auskunftsprogramm für Zuschauer]. Tōkyō: Eigenverlag.

Krewer, Bernd (1996): Kulturstandards als Mittel der Selbst- und Fremdreflexion in interkulturellen Begegnungen. In: Thomas, Alexander (Hg.): *Psychologie interkulturellen Handelns*. Göttingen: Hogrefe, S. 147–164.

Watzlawick, Paul (2000): *Menschliche Kommunikation: Formen, Störungen, Paradoxien*. 10. Aufl. Bern: Huber.

Youniss, James (1984): Moral, kommunikative Beziehungen und die Entwicklung der Reziprozität. In: Edelstein, Wolfgang und Jürgen Habermas (Hg.): *Soziale Interaktion und soziales Verstehen: Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 34–60.

Youniss, James (1994): *Soziale Konstruktion und psychologische Entwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

MISSVERSTÄNDNIS UND METHODE

ZUR REZEPTION DER JAPANDISKURSE[1]

Klaus Vollmer

Abstract: This article explores different modes of reception of discourses on Japanese society and culture, widely known as *Nihonron* or *Nihon bunkaron* both inside and outside of Japan. Since the 1990s this extremely productive genre has often been labeled as "(cultural) nationalism" by much of the critical research, particularly in the social sciences. Some of this research in Western languages is closely analyzed in this article. The critical evaluation of *Nihonron* has focused on deconstructing the findings and assumptions of these works, often applying methods of *Ideologiekritik*. Empirical studies produced in this strand of reception refute claims made by *Nihonron* authors, or at least demonstrate the severe limits of the holistic approach often found in this type of literature. While this strategy has proved to be very successful in providing a clear-cut and very much needed perspective on the *Nihonron* as, for example, an ideology of the nation state, this article looks at it from a different angle. Why do notions of "ideology" and "(cultural) nationalism" seem to lend themselves so easily to the interpretation of a genre as complex as the *Nihonron*? And to what extent might this mode of reception contribute to the considerable misunderstandings about what those discourses might have to say in other respects? In suggesting where to look for answers, the rather popular view of *Nihonron* as pure ideology is first contrasted with other modes of reception that emphasize the heterogeneity of the genre. It is argued that labels like "(cultural) nationalism" and "ideology" reveal as much about implicit assumptions and the world view on the receptive side as they might conceal other levels of meaning. In examining some of the "blind spots" of this mode of reception, its neglect of the textual and linguistic context in which topoi – for example "homogeneity" – are constructed is emphasized. Finally, applying some findings by Norbert Elias, this article suggests that looking at scholarly attitudes towards studies of "national character" and the taking into account of power relations in discourses on "cultural characteristics" might help to better explain how misrepresentations are constructed in this field.

[1] An dieser Stelle sei vier anonymen Gutachtern für ihre zahlreichen Anregungen und die sehr hilfreichen kritischen Hinweise herzlich gedankt.

> „Es gibt keine Aussage, die man allein auf den Inhalt hin, den sie vorlegt, auffassen kann, wenn man sie in ihrer Wahrheit erfassen will. Jede Aussage ist motiviert. Jede Aussage hat Voraussetzungen, die sie nicht aussagt. Nur wer diese Voraussetzungen mitdenkt, kann die Wahrheit einer Aussage wirklich ermessen."
>
> Hans-Georg Gadamer: „Was ist Wahrheit?" (1957)
> (Gadamer 1999: 52)

1. Einführung und Fragestellungen

Je stärker seit Ende der 1990er Jahre die eigenartige Spannung zwischen Prozessen der „Globalisierung" und dem Rekurs auf regionale oder nationale Identitäten hervortritt, desto deutlicher läßt sich das seit Jahrzehnten von der Japanforschung analysierte Phänomen des Japandiskurses (*Nihonron*)[2] als ein spezifischer, historisch früher Ausdruck dieser Spannung interpretieren. *Nihonron* können als Diskurse der Selbstrepräsentation oder Selbstvergewisserung bezeichnet werden und gelten in der Medienlandschaft Japans, insbesondere auf dem japanischen Buchmarkt, als ein eigenes, für seine Produktivität geradezu berüchtigtes Genre (Nichigai Associates 1996). In den Publikationen dieser Gattung werden eine Vielzahl von Phänomenen aus japanischer Gesellschaft, Kultur, Individuation, Lebensweise usw. gewissermaßen auf ihre „Japanizität" hin abgeklopft. Klassische Japandiskurse sind nicht selten auf dem Hintergrund fremdkultureller Erfahrungen ihrer Autorinnen und Autoren entstanden und dienen auf dieser Folie einer Reflexion über das kulturell Eigene. Die in solcher Selbstreflexion spürbare Motivation, „Japan besser zu verstehen", erfährt dann in manchen Japandiskursen eine ausgeprägt expressive Wendung, so daß die bekanntesten Werke des Genres immer wieder auch dazu herangezogen werden, „Japan zu erklären" – nicht nur sich selbst und den japanischen Landsleuten, sondern auch einem nicht-japanischen Publikum.

Autoren wie Aoki (1990, 1996) und Kawamura (1982) haben in ihren Arbeiten darauf hingewiesen, daß sich die inhaltliche Ausrichtung der Japandiskurse als Wellenbewegung darstellen läßt, die zwischen eher universalistisch und eher kulturrelativistisch bestimmten Tendenzen hin- und herschwankt. So geht etwa aus Aokis Studie zum Japandiskurs zwischen 1945 und 1990 hervor, daß in den 1950er und frühen 1960er Jahren

[2] *Nihonron*; auch *Nihon bunkaron* [Diskurse über die japanische Kultur], *Nihon shakairon* [Diskurse über die japanische Gesellschaft], *Nihonjinron* [Diskurse über die Japaner] usw.

Werke entstanden, die vergleichende Untersuchungen historischer Strukturen in Japan und Europa zum Gegenstand hatten und damit eher universalistisch ausgerichtet waren (Aoki 1996: 53–60). Zwischen 1970 und 1990, Jahrzehnten also, in denen sich der Aufstieg Japans zur Weltwirtschafts- und -finanzmacht vollzog, dominierten in zahlreichen Segmenten des Japandiskurses hingegen Strömungen, die insbesondere „Homogenität" und „Einzigartigkeit" von kulturellen und gesellschaftlichen Phänomenen in Japan betonten und damit eine oft pointiert kulturrelativistische Position einnahmen, die nicht selten in einer „Verrätselung" Japans gipfelte. Wie nicht anders zu erwarten, sind Japandiskurse also eng an ihren zeitgeschichtlichen Entstehungskontext gebunden, ja, sie können häufig geradezu als Barometer für die Befindlichkeiten in Kultur und Gesellschaft Japans dienen. Nur am Rande sei darauf verwiesen, daß sich eine solche Wellenbewegung mutmaßlich bis in die Vormoderne Japans zurückverfolgen läßt. Die Forschung (z.B. Befu 1993: 121–125) hat bislang vor allem auf die Einflüsse der sog. „Nationalen Schule" (*kokugaku*) der Edo-Zeit auf den ultranationalistischen Japandiskurs der 1930er Jahre hingewiesen; ihre Ausläufer dürften auch noch auf den im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts populären Mythos von der „Einzigartigkeit" Japans und seiner Gesellschaft gewirkt haben. Im Interesse einer Differenzierung des Bildes bestünde eine notwendige Aufgabe der Forschung allerdings darin, auch die eher universalistischen, kulturvergleichenden Ansätze im vormodernen Japandiskurs in die Gesamtbetrachtung einzubeziehen.

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit einem kleinen Ausschnitt der Rezeption der Japandiskurse in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren und beschränkt sich überdies ganz überwiegend auf jene Werke in europäischen Sprachen, die eine bestimmte Rezeption und Einschätzung von *Nihonron* in der europäischsprachigen, sozialwissenschaftlich orientierten Forschung mutmaßlich stark geprägt haben. Es geht dabei um den Versuch, aus einer Skizzierung von Charakteristika eines bestimmten Rezeptionsmodus Aufschluß über seine Vorannahmen zu gewinnen und danach zu fragen, ob – ungeachtet der Popularität einer bestimmten Rezeptionsweise – dadurch nicht auch Mißverständnisse produziert werden, deren Ursachen wiederum in einem spezifischen Vorverständnis des Gegenstandes „Japandiskurs" liegen könnten. Um welchen Rezeptionsmodus bzw. welche Interpretation von Japandiskursen geht es dabei?

Von einem beachtlichen Teil der europäischsprachigen Forschung sind Produkte des Genres seit den späten 1980er Jahren häufig als Ausdruck eines „(Kultur)nationalismus" interpretiert worden, die meist wenig differenziert das kulturell oder gesellschaftlich Andere Japans als „einzigartig" postulierten. Dieser Rezeptionsstrang tendiert dazu, *Nihonron* insgesamt als nationalistisch eingefärbte Konstruktionen zu bewerten, die, meist

ohne notwendige Differenzierungen auskommend, weitreichende Schlußfolgerungen über Gesellschaft und Kultur in Japan ziehen. Kulturen, so einer der insbesondere seit den 1990er Jahren vielfach vorgebrachten Einwände, gelten dem Japandiskurs ungeachtet ihrer internen Vielfalt als eindeutig abgrenzbare, nach innen und außen monolithische und homogene Blöcke. Das Genre produziere im wesentlichen Modelle, die „in holistischer Weise die Japaner, ihre Psyche, Kultur und Gesellschaft behandeln" (Aoki 1996: 21), wobei eine Stärke des „holistischen Modells" gerade in seiner „internen Konsistenz bestehe, mit welcher es Individuen, interpersonelle Beziehungen und gesellschaftliche Phänomene miteinander verknüpft" (Mouer und Sugimoto 1990: 191, Orig. engl.). Demgegenüber, so der kritische Einwand, werde historisches oder soziales Faktenmaterial, welches bei der Modellkonstruktion zu Widersprüchen führen könnte, mitunter systematisch ausgeblendet. Insofern in Japandiskursen suggeriert werde, eine gewissermaßen „objektive", für die Gesamtheit der Praktiken der jeweiligen Kultur zutreffende Darstellung von Sachverhalten zu bieten, wird der Vorwurf ideologisch motivierter Manipulation oder „einseitiger" Konstruktionen von „geschönten" Japanbildern erhoben. Um diesen Befund untermauern zu können, hat etwa die Forschung zur Gesellschaft Japans vor allem auf der Basis empirischen Materials und durch soziologische Differenzierung die Dekonstruktion von Zentralthesen vorangetrieben, die in Japandiskursen immer wieder behauptet wurden.

Dieses Bemühen ist natürlich nicht nur legitim, sondern im Interesse einer Klärung bzw. notwendigen Entmythologisierung bestimmter „klischeehafter Japanbilder" auch ganz unerläßlich. In einer Zeit, in der Japan beinahe weltweit als die kommende „Nr. 1" gesehen wurde, haben diese Texte mit nüchternen, detailgesättigten und differenzierten Analysen einen Kontrapunkt gesetzt, der die Schwachstellen holistischer Japandiskurse offenlegte – sowohl in methodischer als auch in empirischer Hinsicht. So liegt die seit den 1990er Jahren zu beobachtende, in manchen Disziplinen geradezu dominierende Deutungsmacht dieses Rezeptionsmodus sicherlich auch in dem Erfolg begründet, mit dem es hier gelang, Thesen und Theorien der Japandiskurse ideologiekritisch zu durchleuchten und auf empirischer Basis zurückzuweisen.

Es mag daher zunächst erstaunen, wenn in diesem Beitrag dennoch der Versuch unternommen wird, Defizite dieser Interpretation und Rezeption der Japandiskurse herauszuarbeiten. Dabei werden keineswegs die beachtlichen Leistungen und Erkenntnisgewinne bestritten, die die kritische Forschung zum Phänomen des Japandiskurses als „(Kultur)nationalismus" erbracht hat. Ohne Zweifel ist es eine eminent wichtige und wissenschaftlich fruchtbare Aufgabe, nach Zwecken und Funktionen von Ideo-

logemen zu fragen, die in Japandiskursen produziert und – im Sinne von Harumi Befu – von einer breiten Leserschaft „konsumiert“ werden. Es fragt sich allerdings, ob das überaus komplexe und reiche Genre der Japandiskurse tatsächlich in *dem* Maße im Begriff eines „(Kultur)nationalismus“ aufgeht, wie diese Rezeptionstradition und vor allem die sich auf sie berufende Sekundärliteratur gelegentlich zu suggerieren scheinen. Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht hilfreich, auch für die Rezeption der Japandiskurse eine Wellenbewegung anzunehmen, wie sie oben in Anlehnung an Aoki und Kawamura für die Produktion von Japandiskursen selbst beschrieben worden ist. Und in der Tat wurden zwischen 1945 und 1970 Japandiskurse nicht nur als willkommener Beitrag zur Interpretation von Kultur und Gesellschaft Japans aufgenommen, sondern umgekehrt entstanden auch in der westlichen Welt holistische Japandiskurse, die, wie beispielsweise in den USA, eine wichtige Etappe bei der Erforschung der Gesellschaft Japans darstellten (Mouer und Sugimoto 1990: 22–39). Der zeitgeschichtliche Kontext ist also bei der Rezeption der Japandiskurse zu berücksichtigen. Aus diesem Grunde entsteht auch ein gewisses Unbehagen, wenn das Genre der Japandiskurse pauschal und geradezu habituell als immer schon unter Ideologieverdacht gestellter „(Kultur)nationalismus“ ontologisiert wird, wobei – das wird durch einige besonders pointierte Beiträge zumindest nahegelegt (z.B. Dale 1990) – die Übergänge zu chauvinistisch-rassistischen Postulaten als fließend gelten. Um es noch einmal zu betonen: Es kann gar nicht bestritten werden, daß dieser Rezeptionsmodus mit seiner Einschätzung ein wesentliches, zeitweise in bestimmten Kontexten auch dominierendes Moment der Japandiskurse eingefangen hat. Zweifel bestehen jedoch in anderer Hinsicht. Zum einen bleibt dabei fraglich, ob die im Genre *Nihonron* präsentierten Anliegen, verengt auf diese Deutung, nicht auch gravierend mißverstanden werden. Zum zweiten ist davon ausgehend zu klären, inwieweit solche Mißverständnisse auch in Methoden und Selbstverständnis einzelner Disziplinen, in denen Japandiskurse rezipiert werden, begründet liegen könnten. Grundsätzlich gilt hier die Annahme, daß nach Ursachen und Verfestigung von „Mißverständnissen“ im diskursiven Feld der *Nihonron* nicht nur auf Seiten der Produzenten dieser Diskurse gesucht werden muß. Vielmehr können auch bestimmte methodische, oft implizite Vorannahmen der Rezipienten daran in geradezu systematischer Weise beteiligt sein.

Um Fragen bezüglich einer *bestimmten* Rezeption der Japandiskurse genauer in den Blick nehmen zu können, mag es hilfreich sein, zunächst gewissermaßen einen Schritt zurückzutreten und verschiedene Rezeptionstraditionen im Kontext zu betrachten. Hier zeigt sich dann, daß durch die Kontrastierung unterschiedlicher Deutungstraditionen deren Vorausset-

zungen und Annahmen jeweils besser greifbar werden. In diesem Sinne habe ich in den Überlegungen des folgenden Abschnitts die Bezeichnungen „große" bzw. „kleine Tradition" eingeführt, die als pragmatische, vereinfachende Arbeitsbegriffe und keineswegs als analytisch hinreichend differenzierte Termini verstanden werden sollten. Beide Traditionen wären in einer ausführlicheren Darstellung stärker zu differenzieren; ihre Charakterisierung muß im Kontext dieses Beitrages holzschnittartig ausfallen. Als „große Tradition" gilt hier eine eher in den Sozialwissenschaften anzutreffende Rezeption der Japandiskurse als „(Kultur)nationalismus"; eine sowohl hinsichtlich ihrer Methoden als auch ihrer Ergebnisse abweichende, im *mainstream* der Japanforschung aber weniger präsente, eher philosophisch-hermeneutisch bestimmte Rezeption wird demgegenüber als „kleine Tradition" abgegrenzt. Beide Rezeptionsstränge – „große" und „kleine Tradition"[3] – werden im folgenden Abschnitt knapp umrissen und dann unter einem spezifischen Gesichtspunkt betrachtet: Auf welchen Definitionen der Gattung basiert die jeweilige Rezeption? Mit welchem Erkenntnisinteresse werden Japandiskurse jeweils untersucht?

Aufbauend auf dieser Kontrastierung mit der „kleinen Tradition" beschäftigt sich der zweite Abschnitt im weiteren Verlauf detaillierter mit Problemen, die sich aus der Interpretation der Japandiskurse im Sinne der „großen Tradition" ergeben; insbesondere geht es dabei um die Folgen, die eine auf den Topos eines ideologiegetränkten „(Kultur)nationalismus" verengte Definition des Genres auf die Repräsentation von Japandiskursen haben kann.

Bereits an anderer Stelle waren Forschungsergebnisse referiert worden, die es ratsam erscheinen lassen, Aussagen von Japandiskursen auch auf der Ebene von Normen, Werten, Symbolen und Metaphern ernst zu nehmen und die empirisch-quantitative Validität der behaupteten „Fakten" nicht als einzig gültiges, d.h. aussagefähiges Kriterium anzusehen (Vollmer 2002). Es scheint doch so, daß die starke Attraktivität von Japandiskursen nicht allein dadurch ihrer Suggestionskraft beraubt werden kann, indem die Produkte des Genres zu einer veritablen Ideologie erklärt und ihre Thesen und Postulate mit „Daten und Fakten" widerlegt werden. In

[3] Das Begriffspaar „große" bzw. „kleine" Tradition wird in verschiedenen Disziplinen zur Kennzeichnung dominanter bzw. eher verborgener Diskurse und Praktiken verwendet. Mouer und Sugimoto (1990) haben diese Terminologie z. B. auf zwei gegensätzliche Strömungen im soziologischen Japandiskurs bezogen: Die „große" Tradition betont das Gewicht von „Harmonie" und „Konsens" in der japanischen Gesellschaft – ein klassischer Topos im Japandiskurs etwa der 1970er Jahre –, während in der „kleinen" Tradition Arbeiten entstanden, die die Geschichte von gesellschaftlichen Konflikten, Gegensätzen und Widersprüchen in Japan hervorhoben.

diesem Beitrag möchte ich diese Position ergänzen und den sprachlich-diskursiv verfaßten Charakter von Japandiskursen *und* ihrer Rezeption stärker in den Mittelpunkt des Interesses rücken. Im dritten Abschnitt soll daher anhand der Analyse eines klassischen Textes der „großen Tradition" noch einmal präzisiert werden, worin der Zusammenhang zwischen charakteristischen „blinden Flecken" der Methode und einem bestimmten Rezeptionsmodus bestehen könnte. Den Abschluß bilden einige, von Arbeiten Norbert Elias' angeregte, sehr kurzgefaßte Überlegungen zum Problem der Beziehungen von wissenschaftlichem Vorverständnis und Rezeptionsmodus sowie zu der Frage nach der Bedeutung von Machtverhältnissen in Diskursen der Selbstvergewisserung und ihrer Rezeption.

In diesem Beitrag werden einige Themen von erheblicher Tragweite angeschnitten – es versteht sich dabei, daß schon aufgrund des begrenzten Umfanges viele Fragen offen bleiben müssen. Überdies mag es zum Abschluß dieser Einführung auch nützlich sein, mit Nachdruck auf die Beschränkungen des Gegenstandes dieser Untersuchung hinzuweisen. Zunächst sollte deutlich geworden sein, daß das Interesse hier nicht den Japandiskursen selbst, sondern einem dem Autor besonders ins Auge fallenden Teil ihrer Rezeption im europäischsprachigen Raum gilt. Daraus folgt einerseits, daß überhaupt nur ein sehr kleiner Teil sowohl der klassischen Japandiskurse als auch ihrer Interpretation zur Sprache kommen kann,[4] und andererseits, daß eine Typisierung von Japandiskursen nicht Gegenstand dieses Beitrages ist.[5] Werke des *Nihonron* zu Gesellschaft und sozialen Formationen Japans wie etwa von Doi (1971, 1973) oder Nakane (1967, 1985) werden hier nur insofern angesprochen, als sie im Kontext der „großen Tradition" mit am häufigsten zitiert werden. Auch beschränkt sich der Fokus bei der Analyse der Rezeption dieser Japandiskurse auf ei-

[4] Wie erwähnt steht hier insbesondere die Rezeption von Diskursen zur Gesellschaft und den zwischenmenschlichen Beziehungen in Japan im Mittelpunkt. Japandiskurse existieren aber in fast allen Wissensgebieten und sind daher auch in zahlreichen Disziplinen rezipiert worden. Neben dem Bereich der Kulturgeschichte (z.B. Ishida 1969) sei hier etwa auf Diskurse zur japanischen Sprache (z.B. Suzuki 1975) und ihrer kritischen Rezeption durch die zu Japan arbeitende Linguistik verwiesen (z.B. Miller 1982). Diese und andere Bereiche des Japandiskurses und seiner Rezeption müssen hier vollständig außer Betracht bleiben. Eine ausführliche Übersicht über die Inhalte von Japandiskursen in verschiedensten Disziplinen bietet Minami (1994), eine kurze Zusammenfassung findet sich in Befu (1993: 109–113).

[5] In diesem Zusammenhang müßten etwa unterschiedliche Funktionen, aber auch das Zusammenwirken von in den USA bzw. Europa und in Japan entstandenen Japandiskursen analysiert werden.

nige Hauptwerke, die zwischen den späten 1980er und 1990er Jahren entstanden sind. Eine Bestandsaufnahme der sozialwissenschaftlich orientierten Rezeption der Japandiskurse in Europa und den USA vor diesem Zeitraum muß hier schon aus Platzgründen außer Betracht bleiben und dürfte – gemäß der bereits genannten Wellenbewegung auch der Rezeption – wohl zu anderen Ergebnissen führen.[6] In gleichem Sinne wäre die Analyse der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den Japandiskursen in Japan einen eigenen Beitrag wert. Festzuhalten ist allerdings, daß die Autoren der von mir für diese Untersuchung herangezogenen europäischsprachigen Arbeiten – wie z.B. Harumi Befu, Sugimoto Yoshio und Yoshino Kōsaku – ihre Texte auch auf Japanisch publizieren. Es ist überdies deutlich, daß auch in der japanischsprachigen Rezeption der Japandiskurse ein Strang existiert, der von seinen Methoden, Einschätzungen und Argumentationen große Ähnlichkeit mit der hier – allerdings mit Blick auf den europäischsprachigen Raum – als „große Tradition" bezeichneten Interpretation besitzt und sich u.a. auf die auf Japanisch veröffentlichten Arbeiten von Befu, Sugimoto und Aoki stützt (z.B. Kitamura 1991).

2. Modi der Rezeption: „grosse" und „kleine Tradition"

2.1 Die „große Tradition"

Die „große Tradition" im euroamerikanischen Sprachraum begreift den Japandiskurs vor allem als variable Ausdrucksform des japanischen Nationalismus und scheint tendenziell häufiger in sozialwissenschaftlich ausgerichteten Studien anzutreffen zu sein. Rezeptionsgeschichtlich sind hier die überwiegend in englischer und zum Teil auch japanischer Sprache publizierten Arbeiten von Peter Dale, Ross Mouer, Sugimoto Yoshio, Befu Harumi und Yoshino Kōsaku von Bedeutung. Diese Autoren haben sich z.T. seit den 1970er Jahren den Japandiskursen immer wieder zugewandt. Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß allerdings betont werden, daß im Werk der genannten Autoren durchaus sehr verschiedene methodische Ansätze wirksam werden, die in unterschiedlichen Erkenntnisinteressen wurzeln und sich ebenso im Ergebnis bisweilen stark unterscheiden, ja widersprechen. So tendierten Autoren wie Mouer und Sugimoto vor allem in den 1980er Jahren eher zu marxistisch geprägten Argumentationen, während Befu ähnlich wie Yoshino Methoden der em-

[6] Ein nützlicher Überblick der sozialwissenschaftlichen Literatur zur Erforschung der japanischen Gesellschaft bis Ende der 1970er Jahre findet sich im übrigen auch bei Mouer und Sugimoto (1990: 22–39).

pirischen Sozialforschung verwendet und sich überdies als Anthropologe z.B. mit der Beziehung von nationalen Symbolen und Japandiskursen auseinandergesetzt hat (Befu 1992). Befu (1984, 1987, 1993) hat insbesondere auch den Charakter der *Nihonron* als „Glaubenssysteme" und Ideologie erkundet. Yoshino und Befu haben außerdem den Warencharakter des *Nihonron* hervorgehoben, der seine Kennzeichnung als „Massenkonsumgut" rechtfertigte. Es ist im übrigen Yoshinos Verdienst, den Japandiskurs schon in den frühen 1990er Jahren systematisch mit nicht-japanischen Diskursen der Identitätskonstruktion in Beziehung gesetzt zu haben, die sich, wie an den Beispielen der Türkei und der Niederlande gezeigt werden kann, im Prozeß der Formierung von Nationalstaaten entfalteten (Yoshino 1992). Diesen vergleichenden und interkulturellen Ansatz hat er in einer neueren Studie auch auf den Konsumaspekt von Identitätsdiskursen ausgedehnt, wobei außer Japan vor allem Länder Ost- und Südostasiens Fallbeispiele lieferten (Yoshino 1999a, b). Von hier aus hat dann Yoshino die in der „großen Tradition" prominente Interpretation des Japandiskurses als vorrangiges Überbau- und Herrschaftsinstrument plausibel kritisieren können. Der Begriff der „großen Tradition" bezieht sich hier also nur auf einen bestimmten Strang in der Rezeption der Japandiskurse, der keineswegs mit dem durchaus heterogenen Werk der genannten Autoren kongruent ist. In je unterschiedlich akzentuierter Weise spielt darin jedoch die Rezeption der *Nihonron* als „(Kultur)nationalismus" und Ideologie eine unübersehbar gewichtige Rolle. Während der Zugang von Befu, Mouer, Sugimoto und Yoshino dabei zunächst vor allem ein mehr oder weniger anthropologischer bzw. soziologischer ist, hat Peter Dale (1990) die politisch-ideologischen Implikationen der Japandiskurse in einer pointierten und polemischen Studie hervorgehoben, die aber zugleich unübersehbar eine bestimmte, im berüchtigten *Japan bashing* kulminierende Wahrnehmung Japans in den späten 1980er Jahren repräsentiert und bis heute stark rezipiert wird. Dale und andere (z.B. van Wolferen 1989) verbanden dabei die zunehmenden wirtschaftlichen Spannungen zwischen Japan und den USA explizit mit den im Kontext des zeitgenössischen Japandiskurses geäußerten Phantasmen von „Einzigartigkeit" und „Überlegenheit" der japanischen Kultur und setzten diese mit der sich abzeichnenden ökonomischen Hegemonie Japans in Beziehung. Bei dieser Deutung wurden auch einige Zentralthesen der *Nihonron* („Gruppengesellschaft", „Harmonie", „Homogenität") gewissermaßen mit einem demaskierenden Gestus adaptiert und im Sinne eines „Gegendiskurses" im Zusammenhang eines ausgesprochen negativ konnotierten Bildes der japanischen Gesellschaft („Gruppenhierarchie") und ihrer Normen („Konformität", „Zwangsharmonie") übernommen.

Die „große Tradition" bezeichnet also einen Rezeptionsmodus, der Japandiskurse zumeist im Sinne eines „Kulturnationalismus" mit z.T. „völkischen" Untertönen analysiert, und zwar überwiegend im konkreten, historisch sehr spezifischen Gesamtzusammenhang der politischen Ökonomie Japans im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts.[7] „Kulturnationalismus" gilt hier primär als „Ideologie" (Befu 1987), für deren Analyse und Beurteilung die „große Tradition" entsprechend vor allem ideologiekritische Methoden in Anschlag bringt. Eine Definition der Japandiskurse, die sich aus der Rezeption im Lichte der „großen Tradition" ableiten läßt, könnte etwa lauten:

> Literally, this term [*Nihonjinron*, K.V.] refers to 'discussions of the Japanese'. As such, it might at first glance appear to entail virtually everything written about the Japanese, enclosing within its ample embrace the whole field of discourse on Japan and its people. The *nihonjinron*, in their attempt to define the specificity of Japanese identity, range over the whole complex of Japanese historical culture, choosing their illustrative material from classical records, folklore materials, historical chronicles, contemporary news, dictionaries of Japanese usage etc. [...] Yet we should do well to draw a distinction between the *nihonjinron* and serious empirical research on Japanese society [...] In contrast to modern empirical research on Japan, the *nihonjinron* are characterised by three major assumptions or analytical motivations. Firstly, they implicitly assume that the Japanese constitute a culturally and socially homogenous racial entity, whose essence is virtually unchanged from prehistorical times down to the present day. Secondly, they presuppose that the Japanese differ radically from all other known peoples. Thirdly, they are consciously nationalistic, displaying a conceptual and procedural hostility to any mode of analysis which might be seen to derive from external, non-Japanese sources. In a general sense, then, the *nihonjinron* may be defined as works of cultural nationalism concerned with the ostensible 'uniqueness' of Japan in any aspect, and which are hostile to both individual experience and the notion of internal socio-historical diversity. (Dale 1990: [I])

Eine dieser Definition nahekommende Auffassung von Japandiskursen findet sich – in je unterschiedlicher Ausprägung – in Arbeiten von Mouer und Sugimoto (1990, 1995), Sugimoto (1999), z.T. auch bei Befu (1984,

[7] Eine umfangreiche Diskussion zum völkischen Nationalismus Japans nach 1945, der diese Variante auch von anderen Nationalismen abgrenzt, bietet immer noch Seifert (1977).

1992, 1993) und Yoshino (1992), dessen Schlagwort vom Japandiskurs als „Kulturnationalismus im zeitgenössischen Japan" hier von Dale vorweggenommen wurde. Auch Sugimoto sieht noch in einer seiner jüngeren Arbeiten den argumentativen Kern von Japandiskursen im ersten der drei von Dale genannten Konstituenten. Aufgrund der Gleichsetzung von Nationalität, Ethnizität und Kultur interpretiert er dabei den Japandiskurs als eine „nationalistische und/oder rassische Doktrin":

> [...] *Nihonjinron* proponents build their arguments on a triangular, three-way and tautological equation, which one might call the N=E=C equation, between N (nationality), E (ethnicity) and C (culture). These three dimensions are used as synonyms. In this context, the *Nihonjinron* cultural analysis can and does operate like a facade used to conceal nationalistic and/or racial doctrines that it embodies. (Sugimoto 1999: 83; s.a. Befu 1993: 115)

2.2 Die „kleine Tradition"

Neben dieser insbesondere in der gesellschafts-, geschichts- und politikwissenschaftlichen Forschung zu Japan weitverbreiteten Einschätzung der Japandiskurse existiert ein weiterer Rezeptionsstrang, der hier als „kleine Tradition" bezeichnet werden soll. Sie könnte als interkulturell-philosophisch orientierte Interpretation charakterisiert werden und sieht in den Thesen dieses Genres vor allem einen (gelegentlich auch nur potentiellen) Beitrag zum Kulturvergleich, zu Metaphysikkritik und zu interkultureller Philosophie und Verständigung (z.B. Berque 1996; Griesecke 1996; Heise 1989, 1990a, b; Weinmayr 1995). Dabei wird weniger der Charakter der Japandiskurse als Instrument zur Bildung oder Homogenisierung nationalstaatlicher Identität betont als vielmehr die immer schon in diesem Genre aufgehobene Relationalität, welche Japan nicht ohne das kulturell Andere denken kann. Damit ist zugleich ein Moment der gebrochenen Wahrnehmung des Eigenen impliziert, denn dieses ist gleichsam nur noch durch das Prisma ursprünglich fremder Begrifflichkeiten vermittelbar. Von daher scheint auch der Gestus der Selbstbehauptung vieler Japandiskurse weniger spektakulär. Zugleich folgt, daß damit eine Basis für die Deutung von Identitätsdiskursen vorbereitet ist, die interkulturell und international anschlußfähig ist, insofern Modernisierungsprozesse in nicht-westlichen Gesellschaften tendenziell als (massive) Überwältigung des Eigenen und nicht nur als bloße Aneignung einer „neuen Lebensform" erfahren werden können. Japandiskurse werden also aus Sicht der „kleinen Tradition" etwa wie folgt definiert:

> […] Japandiskurse lassen sich in einem sehr umfassenden Sinn verstehen als ein kultureller und nationaler Selbstverständigungsdiskurs, in dem sich die Japaner über ihr Eigenes sowie dessen Situation und Bedeutung in der gegenwärtigen Welt aufzuklären versuchen. Ein grundlegendes Charakteristikum der Japandiskurse ist dabei, daß dieses Eigene immer in einer Kontrastierung, d.h. in seiner Unterschiedenheit zu anderen Kulturen, seit der Meiji-Zeit bevorzugt der westlichen Kulturen verstanden, und d.h. durchweg interkulturell aus dem Zwischen verschiedener Kulturen thematisiert und begriffen wird. (Weinmayr 1995: 177)

> Die Japandiskurse, die den rasanten Prozeß der Modernisierung begleiten, haben vor allem das Verhältnis von vormodern und modern in der japanischen Kultur zum Thema. Sie betreiben die Interpretation der Moderne, indem sie die Vormoderne an eine theoretische Sprache anschließen. Dabei sind sie von einer doppelten Differenz bestimmt: Differenz gegenüber der abendländischen Kultur und Differenz von Tradition und Moderne der japanischen Kultur selbst. Zum einen verlaufen die Japandiskurse relativ zur abendländischen Kultur, zum anderen sind sie normativ gebunden an die Frage nach einer gelungenen Moderne. Beide Eigenschaften sind aufeinander verwiesen. Geltung kann die japanische Moderne in den Japandiskursen nur in bezug auf westliche Tradition beanspruchen; sie sind ihrer Bestimmung nach interkulturell. (Heise 1989: 76–77)

2.3 „Große" und „kleine Tradition" im Vergleich

Bei einem Vergleich der beiden Rezeptionstraditionen fällt die unterschiedliche Breite der Definitionen des *Nihonron*-Begriffs ins Auge. Die „große Tradition" geht dabei tendenziell von einer ideologisch eindeutigen Vorprägung der Japandiskurse insgesamt aus und definiert einen spezifischen Kulturnationalismus, z.T. mit rassistischem Einschlag, als gemeinsame Grundlage. Es scheinen dabei fließende Übergänge zwischen „Kulturnationalismus" und völkischem Nationalismus zu bestehen. Von dem inhaltlich weniger vorbestimmten Begriff des Kulturvergleichs bzw. seinen theoretischen Schwierigkeiten ist dabei selten die Rede. Genau diese Topoi stehen aber im Mittelpunkt der Rezeption der „kleinen Tradition", die zugleich die beträchtliche Heterogenität der Japandiskurse hinsichtlich ihrer methodischen und wissenschaftlichen Seriosität, politischen Ausrichtung und Anschlußfähigkeit thematisiert. So wird darauf hingewiesen, daß Japandiskurse

> von mehr oder weniger nationalistisch gefärbten ideologischen Pamphleten über Abhandlungen, die sich unkritisch in oberflächlichen Klischees verfangen bis hin zu hochreflektierten Untersuchungen [reichen], die Japanisches im Rahmen eines philosophischen oder kulturtheoretischen Ansatzes thematisieren, der es ihnen sogar ermöglicht, in eine [...] kritische und fruchtbare [...] Auseinandersetzung mit den Grundlagen europäischer Philosophie oder Theorie zu treten. (Weinmayr 1995: 177)

Von diesen begrifflichen Differenzierungen aus gesehen, nimmt die „große Tradition" nur einen bestimmten Aspekt von Japandiskursen in den Blick, ohne aber den von der „kleinen Tradition" als besonders ergiebig charakterisierten Beitrag des Genres methodisch begründet auszuklammern. Darüber hinaus führt das in der „großen Tradition" virulente Vorverständnis, jeder Abhandlung zu Spezifika von Kultur und Gesellschaft Japans einen mehr oder weniger kruden „Kulturnationalismus" zu unterstellen, dazu, kulturtheoretische und methodenkritische Beiträge der Japandiskurse *a priori* entweder zu ignorieren oder unter Ideologieverdacht zu stellen. Dabei scheint beim Rezeptionsmodus der „großen Tradition" oftmals nur unzureichend oder gar nicht ins Blickfeld zu geraten, daß zumindest relevante Teile des gesamten Diskursfeldes *Nihonron* möglicherweise ganz anders motiviert sein könnten. Zumindest aus der Sicht der „kleinen Tradition", so ließe sich argumentieren, wird damit ein wesentliches Anliegen der Japandiskurse mißverstanden. Inwieweit könnte dieses Mißverständnis auch im Selbstbild und methodischen Interesse der Wissenschaftstraditionen begründet sein, die die Sichtweise der „großen Tradition" auf die Japandiskurse bestimmen?

Bevor diese Frage im dritten und vierten Abschnitt genauer erörtert wird, möchte ich an dieser Stelle zunächst auf Probleme der „großen Tradition" hinweisen, die sich einerseits aus einer relativ engen Definition der Japandiskurse bzw. des Begriffes *Nihonron* und andererseits aus dem permanenten Ideologieverdacht ergeben, unter den das Genre – ungeachtet der notwendigen Differenzierung seiner Produkte – immer schon gestellt wird.

2.4 Probleme der „großen Tradition"

Wie beschrieben betont die „große Tradition" die (kultur)nationalistischen Inhalte der Japandiskurse; überdies wird in diesem Rezeptionsmodus auch der instrumentelle Charakter von *Nihonron* hervorgehoben, der nicht zuletzt der Propagierung oder Apologie eines japanischen Nationalismus

diene. Als diskursive Strategie wird daher bei der Analyse neben klassischer Ideologiekritik den „Mythen der Ideologie" das differenzierte Gerüst der „empirischen Fakten" entgegengesetzt, die die Vielfalt der kulturellen und sozialen Wirklichkeit und die Widersprüche im Japan-Bild der *Nihonron* zeigen sollen. Häufig führt dieses Verfahren dazu, den Begriff *Nihonron* selbst praktisch mit einer kulturnationalistischen Ideologie gleichzusetzen. Für die Rezipienten der europäischsprachigen Werke der „großen Tradition" wird dabei aber nur selten deutlich, daß der Terminus *Nihonron* auch von japanischen Autoren gelegentlich in einem sehr viel weiteren, inhaltlich eher „neutralen" Sinne verwendet wird, der dem Gebrauch der „kleinen Tradition" näher kommt. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Der Historiker Amino Yoshihiko hat etwa seit den 1990er Jahren die in Japandiskursen popularisierten Vorstellungen von „insularer Einzigartigkeit" und „Homogenität" von japanischer Gesellschaft und Kultur mit materialreichen Studien zurückgewiesen und damit einen Beitrag zur Dekonstruktion bzw. Differenzierung eines zentralen Topos der Japandiskurse geleistet. Gleichwohl nimmt er für seine an ein breites Publikum gerichteten Betrachtungen den Begriff „Japandiskurs" (*Nihonron*) in Anspruch (Amino 1990, 1993; Mouer und Sugimoto 1995: 247; Vollmer 1994). Wie stark die Definition der Gattung *Nihonron* im Kontext der „großen Tradition" mitunter von einer in Japan verbreiteten Begriffsbestimmung abweicht, wird überdies in der von Minami Hiroshi (1994) kompilierten Übersicht deutlich, die Japandiskurse von der Meiji-Zeit bis zu Beginn der 1990er Jahre im Sinne eines Literaturberichts systematisiert. Die enorme Bandbreite dieser Zusammenstellung – das Namensregister enthält über 350 Autorinnen und Autoren – zeigt, daß nicht nur Nationalisten, sondern auch ihre schärfsten Kritiker, wie etwa Tosaka Jun und seine Abrechnung mit der „japanischen Ideologie" von 1935, hier zur Gattung der Japandiskurse gezählt werden (Minami 1994: 130–132). Anhand der genannten Beispiele werden Problematik und Mißverständlichkeit einer lediglich auf ein bestimmtes Vorverständnis („Kulturnationalismus") verengten Definition von *Nihonron* sowie die Notwendigkeit, in diesem Kontext zwischen Kulturvergleich, Kulturkritik und verschiedenen Formen des Nationalismus zu unterscheiden, recht deutlich.

Im Zusammenhang mit der Diskussion der „kleinen Tradition" war bereits darauf hingewiesen worden, daß ihre Definition der Japandiskurse von vornherein ein etwa nach methodischer Seriosität, Qualität und politischer Ausrichtung differenziertes Spektrum von Produkten unterstellt. Dies zu berücksichtigen ist nun nicht nur ein Gebot der wissenschaftlichen Genauigkeit, sondern im Falle eines so umfassenden und hinsichtlich seiner Produktions- und Reproduktionsstrukturen auch außerordentlich komplexen Phänomens wie der Japandiskurse von konstituierender Be-

deutung, um zu einem zureichenden Verständnis zu gelangen. Befu (1993) und insbesondere Yoshino (1992, 1999a, b) haben die rasante Verbreitung von Japandiskursen bzw. Versatzstücken ihrer Thesen in der japanischen Gesellschaft seit den 1970er Jahren als Konsumprozeß beschrieben. Aoki (1996: 22) differenziert die Verbreitung von Japandiskursen als „Massenkonsumgut" wie folgt:

> In vielen Fällen bildet eine ganz bestimmte Forschung den Kern des Japandiskurses. Diesem Kern entspringen dann scharenweise populärwissenschaftliche Theorien, die wegen ihres massenhaften Auftretens zum Massenkonsum des Japandiskurses beitragen. Infolge dieses Schneeballeffekts entwickelt sich der Japandiskurs zu einem gesellschaftlichen Phänomen. Es entsteht ein Verhältnis von Produzenten, Medien und Konsumenten, welches geradezu kennzeichnend für diese Theorien ist.

Ähnlich wie in Definitionen der „kleinen Tradition" werden bei Aoki – auch qualitativ – unterschiedliche Ebenen der Produktion und Rezeption von Japandiskursen unterschieden. Demgegenüber tendiert die „große Tradition" dazu, diese Differenzen innerhalb des diskursiven Feldes der *Nihonron* herunterzuspielen und das Gros dieser Werke als ideologisch gleichgerichteten, monolithischen Block zu charakterisieren (z.B. Befu 1993; Sugimoto 1999). Dieser Gestus ist im Kontext der „großen Tradition" auch von strategischer Bedeutung, um Japandiskurse als Herrschaftsideologie oder gar -instrument der politischen und gesellschaftlichen Eliten Japans brandmarken zu können (Befu 1993: 118). Demgegenüber hat Yoshino (1992: 200; 1999a, b) diese lediglich auf einen Aspekt der Produktion bzw. Distribution von Japandiskursen verengte Perspektive als einseitig und undifferenziert zurückgewiesen und die vielfältigen Zwecke untersucht, denen Japandiskurse auf der Konsumentenseite dienstbar gemacht werden. Trotz dieser Einwände ist ein rhetorischer Gestus in Texten der „großen Tradition" oft unübersehbar, der den Topos der Japandiskurse mit dem Hinweis auf einige ihrer internationalen Bestseller einführt, ohne dann aber die im folgenden entfalteten Thesen zum Nationalismus oder Chauvinismus der *Nihonron* an diesen Texten im einzelnen nachzuweisen. Dabei dienen die Klassiker von Nakane Chie (1967, 1985) zur japanischen Gesellschaft oder von Doi Takeo (1971, 1973, 1982) zur Struktur der zwischenmenschlichen Beziehungen in Japan besonders häufig als solche rhetorischen „Aufhänger". Am Beispiel des Umgangs mit dem Werk des Psychoanalytikers Doi läßt sich skizzieren, daß hier der Rezeptionsmodus der „großen Tradition" geradezu zwangsläufig zu einer gravierenden Mißrepräsentation von Dois Theorie führen muß. Doi und die von ihm diagnostizierte „Struktur der Anlehnung" (*amae*) als Grundlage zwischen-

menschlicher Beziehungen in Japan hatte seit den frühen 1970er Jahren erheblichen Einfluß auf japanische Selbstrepräsentationen und wird im allgemeinen als einer *der* Klassiker des Japandiskurses im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts angesehen. Doi hatte seine Theorie erstmals 1971 in monographischer Form einem japanischen Publikum vorgestellt (Doi 1971), englische und deutsche Übersetzungen folgten (Doi 1973, 1982). Es ist nun aufschlußreich, wie etwa Sugimoto in seiner einführenden Beschreibung von Japandiskursen das Werk von Doi gewissermaßen im Vorübergehen als Quelle erwähnt, ohne aber seine Behauptungen dann anhand von Textstellen bei Doi zu belegen:

> Stereotyping Japanese culture and personality has been the national sport of Japan's reading public for many decades. Books and articles which claim to identify the essence of 'Japaneseness' have flooded the market, with some selling millions of copies (notably Doi, 1973 [...]) [...] The preoccupation of the Japanese readership with these publications has long established a genre called *Nihonjinron*, which literally means 'theories of the Japanese' [...] [I]t is important to be mindful of the way in which *Nihonjinron* tends to use three concepts – nationality, ethnicity and culture – almost interchangeably. At the core of the *Nihonjinron* discourse lies the notion of Japaneseness, a set of value orientations that the Japanese are supposed to share. (Sugimoto 1999: 81–82)

Von hier aus wird nun der Japandiskurs als „nationalistische und/oder rassische Doktrin" (Sugimoto 1999: 83, s.o.) analysiert; auch in anderen Texten der „großen Tradition" wird das Werk von Doi auf ähnliche Weise an prominenter Stelle eingeführt (z.B. Befu 1993: 109, 111). Eine noch größere Wirkung entfaltet dieses Verfahren durch Sekundär- oder Tertiärliteratur, deren Autoren sich wiederum auf einflußreiche Arbeiten der „großen Tradition" stützen und deren pauschalisierenden Gestus übernehmen (z.B. Watanabe und Schmidt 2003: 5). Doch eine genaue Lektüre des Werks von Doi vermag keine Anhaltspunkte für die von Sugimoto und anderen suggerierte Einschätzung zu liefern. Zumindest steht eine textnahe Untersuchung etwa des Hauptwerks von Doi, die entsprechende Belege für einen nationalistischen Grundton liefern würde, bislang noch aus. Daß *amae* unterschiedslos für alle Japaner gelte, ist – im Gegensatz zu Sugimotos Suggestion – von Doi niemals behauptet worden. Keineswegs wird bei Doi ferner von vornherein die „Einzigartigkeit" des *amae*-Prinzips postuliert oder diese gar als Essenz aller „Japanizität" beschworen, wenngleich sich für Doi aus seiner langjährigen komparativen Arbeit ein Unterschied im Verhalten japanischer und nicht-japanischer Patienten ergab, den er versuchte, im Rahmen eines theoretischen Grundmodells zu fassen. In ei-

nem kurzen Abriß seiner Theorie wies Doi aber ausdrücklich darauf hin, daß es Entsprechungen von *amae* auch außerhalb Japans gäbe, und forderte zu vergleichenden Untersuchungen auf (Doi 1989: 109). Dieser Ansatz ist inzwischen fruchtbar gemacht worden (Johnson 1993, 1996) und zeigt, daß im Zuge von kulturübergreifenden Studien durch die Befunde der „Struktur der Anlehnung" auch die Theorie der Psychoanalyse selbst weiterentwickelt werden konnte (s.a. Heise 1990a, b). Hier zeigt sich das von der „kleinen Tradition" u.a. hervorgehobene kritische Potential des Japandiskurses zur Modifizierung theoretischer Modelle, die, obwohl von den Bedingungen der euroamerikanischen Kulturen geprägt, gleichwohl in universalistischem Gewande daherkommen, ja ihr Universalismus eine der vielfach stillschweigend vorausgesetzten Prämissen ist. Die „große Tradition" äußert sich kaum zu solchen Entwicklungen, die auch schwerlich mit ihrer Definition der Japandiskurse in Kongruenz zu bringen sind. Dies gelingt vordergründig um so glatter, je geringer die Neigung ist, zwischen theoretisch fundierten und durchaus offenen Modellen zu verschiedenen Phänomenen der japanischen Kultur und Gesellschaft und der Verbreitung einzelner Versatzstücke oder Schlagworte durch verkaufstüchtige Medien zu trennen, die diese aus der publikumsgerechten Zerlegung oder Vereinfachung jener Modelle gewonnen hatten. Mit anderen Worten (und auf das gewählte Beispiel bezogen): Nicht jede im Sinne eines japanischen Kulturnationalismus auf dem japanischen Medienmarkt in Stellung gebrachte Verwendung von *amae* oder die entsprechende Vergröberung seines Modells kann mit der von der „großen Tradition" mitunter suggerierten Leichtigkeit einfach Doi und seinem Japandiskurs angelastet werden.

3. Die Bedeutung der Sprache und des begrifflichen Kontextes

Einer der wesentlichen, oben bereits angedeuteten Unterschiede zwischen „großer" und „kleiner Tradition" besteht in der Bedeutung, die der empirischen, oft v.a. quantitativen Validität der Thesen der Japandiskurse zugemessen wird. Insbesondere die Arbeiten der soziologisch orientierten *Nihonron*-Kritiker der „großen Tradition" haben erhebliche Energie darauf verwendet, zu zeigen, daß bestimmte Aussagen zur Struktur der japanischen Gesellschaft oder zu Verhaltensweisen von Japanerinnen und Japanern insofern kaum haltbar sind, als sie sich entweder nicht in befriedigender Weise quantifizieren oder empirisch widerlegen lassen. Auch Befus (Befu und Manabe 1992) und Yoshinos (1992) Versuche, in Umfragen die Meinungen der japanischen Bevölkerung zu den bekannten Topoi „Homogenität", „Gruppenorientierung" und „Harmonie" in der japani-

schen Gesellschaft zu erkunden, zeugen vom Bemühen, die offenkundigen empirischen Probleme dieser Gattung in den Griff zu bekommen. Aber was bedeuten Begriffe wie „Harmonie", „Gruppenorientierung", „Homogenität" usw. jenseits einer empirisch-quantitativen Ebene, und was könnte ihre Attraktivität in Diskursen der Selbstverständigung ausmachen? Anders gesagt: Erbringt eine Analyse von Themen und Thesen der Japandiskurse auf empirischer Ebene tatsächlich einen wesentlichen Zugewinn an Erkenntnis? Kann mit den Methoden der Ideologiekritik und der Empirie allein ihr Potential erschöpft werden, oder bleiben dabei wesentliche Dimensionen dieser Diskurse verschlossen? Damit werden eine Reihe von grundsätzlichen Problemen berührt, von denen hier nur das der Begrifflichkeiten und ihres Kontextes etwas näher betrachtet werden soll.

Die „kleine Tradition" billigt Teilen des methodisch fundiert ausgearbeiteten Japandiskurses durchaus die Funktion der Dekonstruktion vermeintlich universaler Modelle zwischenmenschlicher Beziehungen, gesellschaftlicher Organisation usw. zu. Diese Dekonstruktion verläuft nicht zuletzt über die Problematisierung bestimmter Begrifflichkeiten. Dies ist wiederum ein Prozeß, der es gestattet, mit den Begriffen gemeinte, kulturell unterschiedlich geprägte Konzepte und Vorstellungen produktiv zu diskutieren. Aus dieser Perspektive gewinnt die Einbeziehung der sprachlichen Strukturen und des rhetorischen Gestus der Japandiskurse eine geradezu konstituierende Bedeutung für ihr Verständnis und ihre Interpretation.

Wie bereits beschrieben, zielt die Methodik der „großen Tradition" oft darauf ab, mit empirisch-quantitativen sowie ideologiekritischen Methoden bestimmte Behauptungen der Japandiskurse zu widerlegen bzw. ihren im Sinne eines „(Kultur)nationalismus" operierenden instrumentellen Charakter aufzuzeigen. Daß manche der rezeptionsgeschichtlich wichtigsten *Nihonron* (Nakane 1985, Doi 1982) mit einem aus der japanischen Alltagssprache entlehnten begrifflichen Instrumentarium ihre Thesen zu illustrieren versuchen, wird im übrigen von prominenten Vertretern der „großen Tradition" gerade nicht als Möglichkeit einer Ergänzung bzw. Relativierung soziologischer bzw. psychoanalytischer Terminologien, sondern als vielsagende Abweichung von den Methoden „seriöser empirischer Forschung" (Dale 1990: [I], Orig. engl.) gewertet. Dennoch lassen sich gewissermaßen indirekt Anhaltspunkte dafür gewinnen, welches Verständnis für die Bedeutung sprachlich-begrifflicher Vermittlung von Aussagen in Japandiskursen der Methode der „großen Tradition" zugrunde liegt. Gerade weil ihr rhetorischer Gestus den Nachweis empirisch-quantitativer Validität der untersuchten Texte zum Königsweg erklärt hat, fällt selbst bei differenzierten Studien ins Auge, wie wenig der sinngeben-

de, sprachlich verfaßte Kontext als entscheidendes Kriterium reflektiert wird, wenn zutreffende, „wahrheitsgemäße" Aussagen erzielt werden sollen. Man könnte sogar sagen, daß gerade hier die methodischen „blinden Flecken" der „großen Tradition" besonders hervortreten und als Quelle für zum Teil weitreichende Mißverständnisse gelten können. Im Hinblick auf eine Analyse dieser „blinden Flecken" bieten sich die von Sugimoto Yoshio und Ross Mouer in ihrem Klassiker *Images of Japanese Society* selbst konstruierten Japandiskurse als geradezu ideales Material an.

3.1 Bilder der japanischen Gesellschaft

Die 1986 erschienene Studie *Images of Japanese Society: A Study in the Social Construction of Reality* (seit 1990 als *paperback*) kann wahrscheinlich als einer der ambitioniertesten Versuche im Kontext der „großen Tradition" gesehen werden, das Phänomen des Japandiskurses aus empirisch-soziologischer Perspektive zu untersuchen. Die umfangreiche Monographie besticht nicht nur durch ihre differenzierte Analyse, die sich vor allem auf Voraussetzungen, Annahmen und Schwachstellen des sog. „Gruppenmodells" der japanischen Gesellschaft bezieht, sondern auch durch den Versuch, auf der Basis der konstatierten methodischen Mängel der dominanten Theorien ein eigenes, sehr komplexes Analyse-Modell zum vergleichenden Studium der japanischen Gesellschaft zu entwickeln (das sog. „Multidimensional Stratification Model", Mouer und Sugimoto 1990: 292–359). Angesichts der pointierteren Beiträge von Sugimoto Yoshio seit Mitte der 1990er Jahre fällt auch auf, daß der Text den Japandiskurs noch keineswegs durchweg mit einem japanischen „Kulturnationalismus" gleichsetzt. Überhaupt gelangt hier die Kritik an der postulierten „Homogenität" noch nicht in ihrer ethnischen oder regionalen Dimension zu Bewußtsein – diese Perspektive gewinnt erst seit Beginn der 1990er Jahre an Einfluß –, sondern wird vor allem in der pauschalen Negierung von Klassengegensätzen und -konflikten in Japan gesehen. So wird immer wieder deutlich, daß in Japandiskursen variierte Themen wie „Homogenität", „Uniformität" und „Konsens" in der Gesellschaft Japans auf der „faktischen" Ebene, etwa mit dem Hinweis auf Disparitäten bei der Einkommensverteilung, Interessenkonflikte in der Arbeitswelt oder den zahlreichen Bauernaufständen in der frühen Moderne widerlegt werden sollen (Mouer und Sugimoto 1990: 105–106). Der gesamte zweite Teil des Buches (Mouer und Sugimoto 1990: 99–188) ist der Dokumentation empirischer Ergebnisse gewidmet, die nicht zum Gruppen- und Konsensmodell der japanischen Gesellschaft passen wollen und diesem zum Teil eklatant widersprechen.

Mouer und Sugimoto haben zur Veranschaulichung ihrer Kritik an den Ergebnissen der holistischen Japandiskurse in diesem Zusammenhang selbst einige *Nihonron* nach holistischer, „intuitiver" Manier konstruiert, um zu zeigen, wie leicht sich die Rede von der „Homogenität" und dem „Konsens" in der japanischen Gesellschaft unter gleichen methodischen Voraussetzungen durch Fakten und Beispiele widerlegen läßt. Unter der Überschrift „Die Kehrseite" („The Obverse: Tales of Another Japan") haben die Autoren eine Reihe von anregenden Fragmenten potentieller Japandiskurse zusammengestellt, die die Annahmen des Konsens- und Gruppenmodells mit einer methodisch als ebenbürtig ausgewiesenen Gegenwelt konfrontiert, in welchem Japaner als autonome, konfliktbereite, auf Privatsphäre bedachte und durchaus nicht leicht in Gruppen zu integrierende Individuen agieren, während sich Angehörige des „Westens" als schmiegsame Gruppenmenschen präsentieren (Mouer und Sugimoto 1990: 191–271). Die Hauptaufgabe, so Mouer und Sugimoto, bestehe hier zunächst darin, ein umfassendes, eben holistisches Bild der japanischen Gesellschaft zu konstruieren, das sich in seinen *Ergebnissen* aber signifikant vom Gruppenmodell unterscheide und im Widerspruch zu diesem etwa die Individualität oder Konfliktbereitschaft hervorhebe. Methodisch ebenbürtig bedeute in diesem Zusammenhang, daß auch in diesem „Gegendiskurs" willkürlich gewählte („arbitrarily chosen") Beispiele oder Aspekte aus japanischer Kultur und Gesellschaft kombiniert würden, „to provide some idea of the range of Japanese behavior and values and show that intuition alone can be used to produce a portrait of Japanese society [...]" (Mouer und Sugimoto 1990: 192).

An diesem Projekt ist für unseren Kontext die methodische Reflexion Mouers und Sugimotos aufschlußreich, die den holistischen Ansatz gewissermaßen „nachstellen", um zu genau gegenteiligen Aussagen wie dieser zu kommen. Damit soll dann vor allem belegt werden, daß der holistische Ansatz die Realität der japanischen Gesellschaft nicht differenziert genug, sondern einseitig abbildet. Dabei legen die Verfasser besonderes Gewicht auf die präsentierten Fakten ihrer Japandiskurse, mit denen die Aussagen des „Gruppenmodells" relativiert werden können. Die Haltung der Autoren zu diesem holistischen Verfahren ist aber keineswegs grundsätzlich ablehnend: Es gilt zwar als arbiträr und methodisch aufgrund zu geringer empirisch-quantitativer Fundierung als problematisch, habe aber andererseits ausgesprochene Stärken (Mouer und Sugimoto 1990: 191). So resümieren sie:

> In concluding the three chapters on the obverse model of Japanese society, *the fact that arbitrary examples have been chosen must be underlined.* The authors do not see the model as a fair representation of Japanese

> society nor yet as an empirically validated view of how Japanese society is structured. It is, however, viewed by the authors as being a model which is at least equally as valid as the group or consensus model so frequently presented in the *nihonjinron* literature. The three chapters are seen as offering a vision of phenomena commonly overlooked by those working in the *nihonjinron* tradition. Any adequate model of Japanese society must include these rather important aspects of social reality in Japan. (Mouer und Sugimoto 1990: 271; Hervorhebung im Original)

Der methodische Schwachpunkt des holistischen Modells könnte also durch Modifizierungen auf empirisch-quantitativer Ebene ausgeglichen werden. Als Konsequenz legt das präsentierte Fazit dann den Gedanken nahe, daß die von Mouer und Sugimoto favorisierte Methode auf der Vorannahme basiert, die soziale Wirklichkeit realitätsgetreu in einem Modell von hinreichender Komplexität abbilden zu können.

Während die von Mouer und Sugimoto präsentierten Ergebnisse ganz sicher einen willkommenen Beitrag zur Entmythologisierung von „Homogenität" und „Konformität" als gewissermaßen universal gültige Fakten der japanischen Gesellschaft leisten können, bleibt die Problematik der Frage unberührt, was „eine faire Repräsentation der japanischen Gesellschaft" sein und wie eine solche zustande kommen könnte. Vor allem scheint bei dem vorgeschlagenen Verfahren der sprachlich, sozial und kulturell verfaßte Charakter *jeder* Repräsentation methodisch ganz außer Betracht zu bleiben. Dieses methodische Defizit resultiert in den bereits erwähnten „blinden Flecken". Einige Beispiele sollen detaillierter zeigen, wie diese im Kontext der „großen Tradition" bei einer Auseinandersetzung mit den Topoi „Homogenität", „Konformität" und „Individualität" zustandekommen.

3.1.1 „Homogenität", „Individualität" und ihr Kontext

Betrachten wir also zunächst einige der von Mouer und Sugimoto selbst konstruierten Japandiskurse:

> Much has been written about the homogeneity of the Japanese. To the foreign executive who has just visited Japan, Japanese businessmen all look alike: dark suits, black shoes, black hair, short stature, undistinguished ties of the same cut and company pins on the lapel. On a school visit, students are seen wearing the same uniform. Shopping at a large department store, the female assistants are dressed alike, bend up and down in unison and chime together, '*irasshaimase!*' The familiar signals identifying the individual are missing: hair, eye and skin

> color, accent in the language and clothes. However, were the Japanese to appear as uniform to themselves as they do to foreigners, one would expect to see frequent apologies for having approached the wrong person and for having called a person by the wrong name. The impression of the authors is that Japanese have no more difficulty identifying a date in front of Hachikō at Shibuya or the Wakō Building on the Ginza than would an American at Rockefeller Center in New York City or an Australian at the Opera House in Sydney. (Mouer und Sugimoto 1990: 192–193)

Nach dieser Einleitung nennen die Autoren eine Reihe von Indizien, die den Reichtum des Individualismus in Japan belegen sollen: das Ausmaß der Produktdifferenzierung, die Vielfalt von Zeitschriftentiteln, die sich an unterschiedlichste Lesergruppen wenden, die Sorgfalt, mit der der Gastgeber einer Teezeremonie Schalen und Zuckergebäck auswählt, um seine Zeremonie von der anderer zu unterscheiden, schließlich der Verweis auf die Klassiker von Oka Hideaki zur Verpackungskunst in Japan (Oka 1967, 1975), die zeige, wie die Individualität von Händlern und Handwerkern sich in ihrer jeweiligen Art, Dinge zu verpacken, ausdrücke.

> Although the Japanese have rather well-defined individual identities, the symbolic behavior which delineates one person from another is very Japanese. Individualism is expressed in other ways. It might be argued that physiological differentiation allows for individuals to be adequately distinguished one from another in a rather passive manner and without any real effort in American or Australian society; conversely, in a society like Japan a concerted effort must be made to distinguish other individuals and to set oneself apart from them. (Mouer und Sugimoto 1990: 193)

Es ist nun aufschlußreich, wie Mouer und Sugimoto mit den Erscheinungen von Homogenität und Individualismus in der japanischen Gesellschaft umgehen. Zum Beweis der Vielfalt des Individualismus in Japan folgt zunächst eine literarisch in hohem Maße gelungene Schilderung der Fahrgäste eines Vorortzuges, die mit folgenden Sätzen eingeleitet wird:

> There are many ways to ride the train. Although the options are crowded out during rush hours, a ride on any train toward the end of the day on a warm summer evening will reveal two facets of that identity: one is the full expression of one's self and the other is obliviousness to others. (Mouer und Sugimoto 1990: 193)

Die folgende Darstellung der Passagiere und ihres Verhaltens zeigt dann in der Tat eine ganze Bandbreite sozialer Typen (hochrangiger Geschäfts-

mann, junger Angestellter, junge, etwas übergewichtige Frau, Studenten auf dem Weg zu einer Bergbesteigung, ein Junge und seine Freundin usw.). Ohne Zweifel könnte die gewählte Szene die reiche und voll entfaltete Individualität der Personen belegen – allein, sie werden mit einem Gestus präsentiert, der vom Kontext abstrahiert und suggeriert, daß das wahrgenommene Faktum für sich schon „Wahrheit" repräsentiere. Es fehlt also bei dieser und den vorangegangenen Beschreibungen jeder Versuch, durch ihre Kontextualisierung über die Ebene eines nackten Faktums hinaus Anschluß an die übergeordneten Begriffe „Homogenität"/„Konformität" und „Individualität" zu gewinnen, Begriffe, die sich als mutmaßlich „universale Konzepte" wie „von selbst" zu verstehen scheinen. So kommt es dazu, daß die mit den Beispielen avisierten Aussagen etwa zur Homogenität in Widerspruch zu den impliziten Konnotationen geraten, die die Autoren offenkundig mit diesem Begriff verbinden: So zeigt ja das von den Autoren zu Beginn selbst gewählte und oben zitierte Beispiel, daß „Homogenität" ein Konstrukt darstellt, das in hohem Maße durch *bewußt gesteuerte* soziale Regelungen für *bestimmte Situationen* (Geschäftsverhandlungen, Kaufhaus, Schule) als besonders angemessen gewertet wird. Sugimoto und Mouer entgeht folglich an ihrem eigenen Beispiel, daß der Eindruck der „Homogenität" erst durch gezielte Maßnahmen, darunter auch durch Manipulation körperlicher Merkmale, d.h. gerade durch die Unterdrückung individueller Abweichungen, erreicht wird: Als Beispiele könnte neben dem Tragen der Schuluniform das Vorschreiben einer bestimmten Haarlänge, das Verbot des Haarefärbens oder die Anordnung des Tragens von Sommer- oder Winterkleidung ungeachtet individueller Wärme- oder Kältegefühle genannt werden. In diesen durch weitere Beispiele wohl mühelos zu ergänzenden Fällen zeigt sich, daß dem allerdings nur in bestimmten Kontexten ins Auge springenden Phänomen „Homogenität" als Faktum ein gezielter und durch vielfache Regelungen auch ganz offensichtlicher Konstruktions- oder Manipulationsprozeß zugrunde liegt. Während bei Mouer und Sugimoto das Augenmerk dem Nachweis gilt, daß *quantitativ* nicht alle Kontexte der japanischen Gesellschaft durch „Homogenität" gekennzeichnet werden können, bleibt die Frage nach der Bedeutung und dem *setting*, in welchem „Homogenität" als offenkundiger Wert oder Ideal angesehen wird, vollkommen außer Betracht. Damit ist aber zugleich evident, daß die Untersuchung solcher Segmente der japanischen Gesellschaft, in denen „Homogenität" als Wertorientierung eine erhebliche Rolle spielt, nicht nur legitim, sondern im Interesse einer adäquaten soziologischen Analyse auch notwendig ist. Hier kann es also nicht darum gehen, „Homogenität" in der japanischen Gesellschaft durch Nennung einer Fülle von Gegenbeispielen gewissermaßen zu „neutralisieren", sondern sie auf empirischer, norma-

tiver oder ideologischer Ebene zu situieren, d.h. den Kontext ihrer Geltung zu bestimmen.

Obwohl der Gesellschaftsvergleich in der vorliegenden Studie als theoretisch fundiertes Ziel und ferner als Mittel empfohlen wird, den holistischen Ansatz des Japandiskurses zu überwinden, fällt auf, daß Konzepte wie z.B. „Individualität" und „Individualismus" vergleichend kaum abgesichert werden. So fehlt jeder Hinweis darauf, in welch hochgradig kodifiziertem Rahmen etwa die Wahl einer Schale oder eines Kimonos bei einer Teezeremonie erfolgt. An keiner Stelle äußern sich die Autoren zu den hier wie übrigens auch bei den Verpackungskünsten geltenden ästhetischen Codes (Hendry 1993) und nehmen so das Mißverständnis in Kauf, daß „Individualismus" etwa mit „nach eigenem Belieben" gleichgesetzt werden könnte. „Individualität" erscheint so als eine gewissermaßen kontextunabhängige, fast abstrakte und universale Größe. Die Ironie dieses Verfahrens besteht darin, daß so ein entscheidendes Instrument zur Kritik an zahlreichen klischeehaften Japandiskursen ungenutzt bleibt, die aus dem holistischen Modell hervorgegangen sind. Mehr noch: Ebenso wie manchen Autoren jener Japandiskurse entgeht auch Sugimoto und Mouer die Bedeutung des begrifflichen Kontextes, in welchem „Individualität" oder „Homogenität" ihren spezifischen Sinn in Kultur und Gesellschaft erst erhalten. Mit dieser Studie lassen sich zwar klischeehafte Pauschalurteile z.B. über „Harmonie", „Homogenität" oder „Konsens" in der japanischen Gesellschaft ausgezeichnet relativieren, indem die soziale Wirklichkeit in verschiedenen Segmenten der japanischen Gesellschaft mit umfangreichem Zahlenmaterial differenziert wird. Allerdings begünstigt ein vielleicht allzu sorgloses Vertrauen auf die „Objektivität" von Zahlen und Fakten die Vernachlässigung der Erkenntnis, daß zutreffende Aussagen ihren „Wahrheitsgehalt" nicht allein der Tatsache empirischer Überprüfbarkeit, sondern einer sprachlich-begrifflichen Konstruktion verdanken, die für den spezifischen Kontext sensibel bleibt.

4. Zum Schluss: Missverständnisse, Machtverhältnisse und der eigene Standort

Im Kern geht es in vielen Selbstbehauptungsdiskursen ja um das, was früher einmal als „Studien zum Nationalcharakter" bezeichnet worden wäre. Aus vielerlei Gründen ist diese Bezeichnung aus der Mode gekommen. Könnte es sein, daß die hohe Akzeptanz der „großen Tradition" auch mit weit verbreiteten allergischen Reaktionen auf Fragestellungen zu tun hat, die versuchen, sich diesem Komplex wissenschaftlich zu nähern? Norbert

Elias hat etwa in seiner umfangreichen Studie zur Habitusentwicklung in Deutschland darauf hingewiesen,

> daß im Falle der Bundesdeutschen die Beschäftigung mit dem nationalen Habitus in eine Tabuzone führt. Die erhöhte Empfindlichkeit gegenüber allem, was an nationalsozialistische Doktrinen erinnert, hat zur Folge, daß das Problem eines ‚Nationalcharakters' weithin mit Schweigen belegt wird. (Elias 1998: 7–8)

An anderer Stelle spricht Elias (Elias 1998: 205) davon, „daß die leidenschaftslose Erforschung nationalistischer oder patriotischer Glaubensdoktrinen bis heute einem recht starken Denkverbot [unterliegt]". Elias' Anliegen war es zu zeigen, daß Habitusentwicklung oder „Nationalcharakter" aufs engste mit dem Staatsbildungsprozeß verbunden sind. Es wäre sicherlich eine lohnende und produktive Aufgabe, Elias' Analyse von Wir-Bildern einer Gesellschaft auch in die Interpretation von Japandiskursen einzubeziehen. Umgekehrt könnten seine Untersuchungen zur historisch bedingten Tabuierung bestimmter Fragestellungen auch für die Erforschung der Rezeption japanischer Selbstbehauptungsdiskurse nutzbar gemacht werden. In jedem Fall liefert seine Theorie eine Vielzahl von Argumenten gegen die von der „großen Tradition" geprägte Sichtweise, wonach Selbstverständigungsdiskurse immer schon als ideologisches Instrument herrschender Eliten zur Propagierung (kultur)nationalistischer Ziele eingesetzt werden. Elias' Blick gilt – darin einigen Arbeiten von Befu (1992) und Yoshino (1992, 1999a, b) im Erkenntnisinteresse gar nicht unähnlich – gewissermaßen den „Konsumenten" von Wir-Bildern:

> Kollektive, die ein nationalistisches Ethos hervorbringen, sind so verfaßt, daß die Individuen, die sie bilden, in ihnen – und genauer: in ihren gefühlsgeladenen Symbolen – Repräsentanzen ihrer selbst sehen können. [...] Das Bild, das die individuellen Zugehörigen von ihrer Nation haben, ist [...] zugleich ein Bestandteil ihres Selbstbildes. (Elias 1998: 196–197)

Elias' Studie bietet Gelegenheit, auch einen anderen, beständig wiederholten Topos in der „großen Tradition" zu relativieren: Während hier zumindest bis weit in die 1990er Jahre hinein die Produktivität der *Nihonron* als Ausdruck eines *spezifisch japanischen* „(Kultur)nationalismus" gewertet oder diese Spezifik doch häufig impliziert wurde, geht Elias (1998: 215) in seinen Forschungen davon aus, daß „die Überzeugung von der Höherwertigkeit des eigenen Landes gegenüber allen oder den meisten anderen [...] ein gemeinsamer Nenner sämtlicher nationalistischer Glaubenssysteme [ist]". Dabei macht der von Elias präsentierte Ansatz zugleich deutlich, daß „Nationalismus" sinnvoll als System- oder Strukturbegriff verwendet

werden kann, der mit gewissen Formen oder Phasen kollektiver Organisation korreliert, nicht aber *per se* mit „Chauvinismus" oder „Ethnozentrismus" gleichzusetzen ist. Diese stellen aus dieser Perspektive eher bestimmte extreme Spielarten von Nationalismen dar. Von hier aus lassen sich dann japanische und andere Selbstbehauptungsdiskurse stärker vergleichend betrachten, wobei dann auch historische Formen des klassischen, europäischen (Kultur)nationalismus seit dem 19. Jahrhundert einzubeziehen wären.[8] Eine solche methodische Erweiterung, die sich angesichts der „Allgegenwart der Selbstbehauptungsdiskurse"[9] bereits anzudeuten scheint, dürfte insgesamt zu einem adäquateren Verständnis auch der japanischen Varianten dieses Phänomens beitragen.

An die vorangegangenen Überlegungen schließt sich auch die Frage an, inwieweit die Betonung des kulturell Eigenen in der Tradition der Selbstbehauptungsdiskurse jene Wissenschaftsdisziplinen besonders herausfordern mag, die – wie etwa die Soziologie – als „durch Wirklichkeitsgläubigkeit, [...] und ‚Hypostasierung' *einer* Form des Erkennens" (Matthes 1992: 91) gekennzeichnet gelten. In Anlehnung an ein Wort von Gadamer könnte man für Vertreter der „großen Tradition" vielleicht festhalten, daß „die Absolutsetzung des Ideals der ‚Wissenschaft' eine starke Faszination" (Gadamer 1999: 452) ausübt und von daher dem Beharren auf Objektivität, empirischer Überprüfbarkeit und universaler Gültigkeit vielleicht entsprechend große Bedeutung beigemessen wird. Zumindest könnten Setzungen der Hermeneutik wie etwa: „Es kann keine Aussage geben, die schlechthin wahr ist" (Gadamer 1999: 52) diesem Verständnis gegenüber provozierend wirken. Bekanntlich bezieht sich dieses Diktum auf die Tatsache, daß Aussagen ebenso wie Methoden implizite Annahmen zugrunde liegen, die ihrerseits auf bestimmten Voraussetzungen beruhen. Demnach ist die Vorstellung eines „objektiven" Standpunktes außerhalb dieses unendlichen, diskursiv verfaßten Geflechts von Aussagen eine Illusion – bzw. eine mögliche, aus hermeneutischer Sicht aber problematische Vorannahme, auf deren Grundlage eine Aussage getroffen wird. Die „Wahrheit" einer Aussage wird demnach also nicht von einer durch bestimmte methodische Operationen erzielten, vermeintlichen „Objektivität" des Standorts verbürgt, sondern

[8] Anm. der Redaktion: Diesen Fragen widmen sich seit 2000 im Rahmen eines gemeinsamen Schwerpunkts mit dem Titel „Asiatische Selbstbehauptungsdiskurse" das DIJ Tōkyō, die Universität Ōsaka und die Universität Erlangen.

[9] Unter dem Titel „Die Allgegenwart von Selbstbehauptungsdiskursen in Ostasien" fand etwa im Dezember 2002 ein international besetztes Symposium an der Universität Erlangen statt, in dem eine breite Palette von Phänomenen aus Politik, Gesellschaft und Kultur ostasiatischer Länder mit dem Begriff der „Selbstbehauptung" in Verbindung gebracht wurde.

eher von der Intensität, mit der die Selbstreflexion über (implizite) Vorannahmen und den eigenen Standort in die Analyse des Untersuchungsgegenstandes einfließt.[10] Mit einiger Wahrscheinlichkeit trägt dieses Verfahren auch zur Verringerung von Mißverständnissen bei.

In diesem Zusammenhang konnte am Fallbeispiel der Texte von Mouer und Sugimoto auf einen Mangel an Reflexion über die dort zentralen Konzepte von „Individualität" und „Homogenität" hingewiesen werden: Weder die nach gesellschaftlichem noch nach kulturellem Kontext jeweils unterschiedliche Nuancierung und Bedeutung dieser Begriffe kamen dabei zur Sprache; soweit aus den Texten rekonstruierbar, scheint für beide die Vorannahme von gewissermaßen universalen Kategorien zu gelten. Überdies teilen die von Sugimoto und Mouer präsentierten Japandiskurse dieses Defizit mit jenen Selbstbehauptungsdiskursen, denen ja gerade ihre Kritik gilt. So sehr diese Studie ihre Überzeugungskraft aus der Präsentation alternativer Fakten zum konventionellen Japandiskurs gewinnt, so sehr verhindert die möglicherweise in methodischen Vorannahmen und Weltbild begründete Fixierung auf das Primat der „Fakten" einen hinreichenden Einbezug der Bedingungen sprachlicher Repräsentation.

Indem sie den Gestus der Selbst*behauptung* einnehmen, tendieren Identitätsdiskurse ja dazu, Universalien zurückzuweisen, und provozieren dadurch möglicherweise gerade solche Wissenschaftstraditionen, zu deren oft nur impliziten Vorannahmen der Universalismus gehört. So konstituieren Selbstbehauptungsdiskurse und ihre verschiedenen Rezeptionsmodi ein diskursives Feld, in dem etwa über „Tradition" und „Moderne", „Individuum" und „Gesellschaft", „Orient" und „Okzident" usw. debattiert wird. Die begrifflichen Bedingungen dieser Debatte machen nun aber die Unmöglichkeit eines „neutralen", „universalen" Standorts in noch einmal doppelt verschärfter Weise deutlich: Denn der Vermittlungsprozeß des in diesen Diskursen zwischen den Kulturen kommunizierten Wissens und seiner Terminologie kommt einem vor allem seit dem 19. Jahrhundert in Gang gekommenen Übersetzungsprozeß gleich, dessen Modus eben *nicht* symmetrisch oder neutral, sondern von Machtverhältnissen be-

[10] Es versteht sich, daß damit Probleme von hoher Komplexität angesprochen sind, die im Rahmen dieses Beitrages kaum ansatzweise diskutiert werden können. Die Erörterung der Frage, wie wahrheitsgemäße Aussagen erzielt werden können, ist Gegenstand der Philosophie und von verschiedenen ihrer „Schulen" sehr unterschiedlich beantwortet worden. Mit dem Hinweis auf die Hermeneutik Gadamers wird hier lediglich eine Variante genannt, die zur Klärung dieses Problems manches beigetragen hat, was auch im Zusammenhang mit den Überlegungen dieses Beitrages hilfreich erscheint. Einen Überblick zur Frage „Was ist Wahrheit?", auch aus der Perspektive der „Erlanger Schule", bietet Janich (2000).

stimmt ist. Shimada (1998) hat eindringlich darauf hingewiesen, daß zumindest bislang, d.h. bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts, dieser Übersetzungsprozeß für außereuropäische Kulturen und Gesellschaften etwas grundsätzlich anderes bedeutete als für die meisten westlichen Gesellschaften. Dabei drückt sich dieses Machtdifferential durchaus in einer unterschiedlichen „Existentialität" aus, welche Übersetzungsprozesse für verschiedene Kulturen bedeuten können: Denn „während die europäischen Humanwissenschaften Übersetzung als Aneignung der fremden Wirklichkeit verstehen, wird in den außereuropäischen Kulturen die Übersetzung als ein grundlegender Veränderungsprozeß des Eigenen aufgefaßt" (Shimada 1998: 148). Man muß vermuten, daß diese ganz unterschiedlichen Bedingungen von Übersetzungsprozessen auch in die Vorannahmen und den Gestus von Selbstbehauptungsdiskursen und ihrer Rezeption einfließen. Erneut verweist das Schlagwort von den Übersetzungsprozessen auf die primäre Rolle sprachlicher Repräsentation im Feld der Japandiskurse. Die Vernachlässigung ihrer Bedeutung und der Ursachen für den Gestus der Selbstbehauptung dürfte zu einem nicht geringen Teil an der Produktion von Mißverständnissen zwischen den Kulturen beteiligt sein.

Literaturverzeichnis

Amino, Yoshihiko (1990): *Nihonron no shiza: Rettō no shakai to kokka* [Perspektiven des Japandiskurses: Gesellschaft und Staat des japanischen Archipels]. Tōkyō: Shōgakukan.

Amino, Yoshihiko (1993): Nihon rettō to sono shūhen: ‚Nihonron' no genzai [Der japanische Archipel und seine Umgebung: Zur aktuellen Lage des Japandiskurses]. In: *(Iwanami kōza) Nihon tsūshi*. Bd. 1: *Nihon rettō to jinrui shakai* [Iwanamis Geschichte Japans. Bd. 1: Der japanische Archipel und seine Menschen]. Tōkyō: Iwanami, S. 5–37.

Aoki, Tamotsu (1990): *„Nihon bunkaron" no hen'yō: Sengo Nihon no bunka to aidentitī* [Der Wandel im „Japandiskurs": Kultur und Identität im Nachkriegs-Japan]. Tōkyō: Chūō Kōronsha.

Aoki, Tamotsu (1996): *Der Japandiskurs im historischen Wandel: Zur Kultur und Identität einer Nation*. Monographien aus dem DIJ, 14. München: Iudicium.

Befu, Harumi (1984): Nihon bunmeiron to Nihon bunkaron to no kakawariai [Die Beziehungen der Diskurse über japanische Zivilisation und japanische Kultur]. In: Umesao, Tadao und Ishige Naomichi (Hg.): *Kindai Nihon no bunmeigaku* [Zivilisations-Wissenschaft im modernen Japan]. Tōkyō: Chūō Kōronsha, S. 169–208.

Befu, Harumi (1987): *(Zōho) Ideorogī toshite no Nihon bunkaron* [Der Japandiskurs als Ideologie (erweiterte Ausgabe)]. Tōkyō: Shisō no Kagakusha.
Befu, Harumi (1992): Symbols of Nationalism and *Nihonjinron*. In: Goodman, Roger und Kirsten Refsing (Hg.) (1992): *Ideology and Practice in Modern Japan*. London: Routledge, S. 26–46.
Befu, Harumi (1993): Nationalism and *Nihonjinron*. In: Ders. (Hg.): *Cultural Nationalism in East Asia. Representation and Identity*. Berkeley: Institute of East Asian Studies / University of California, S. 107–135.
Befu, Harumi und Manabe Kazufumi (1992): Japanese Cultural Identity: An Empirical Investigation of *Nihonjinron*. In: *Japanstudien* 4, S. 89–102.
Berque, Augustin (1996): The Japanese Thought of Milieu (*fūdo*): From Peculiarism to the Quest of Paradigm. In: Kreiner, Josef und Dieter Ölschleger (Hg.): *Japanese Culture and Society: Models of Interpretation*. Monographien aus dem DIJ, 12. München: Iudicium, S. 61–79.
Dale, Peter N. (1990): *The Myth of Japanese Uniqueness*. 3. Aufl. Oxford: Nissan Institute / Routledge.
Doi, Takeo (1971): *„Amae" no kōzō* [Die Struktur von *amae*]. Tōkyō: Kōbundō.
Doi, Takeo (1973): *The Anatomy of Dependence*. Tōkyō: Kodansha International.
Doi, Takeo (1982): *Amae – Freiheit in Geborgenheit: Zur Struktur japanischer Psyche*. Edition Suhrkamp, 1128. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Doi, Takeo (1989): *Amae*: Ein Schlüsselbegriff zum Verständnis der japanischen Persönlichkeitsstruktur. In: Menzel, Ulrich (Hg.): *Im Schatten des Siegers: JAPAN*. Bd. 1: *Kultur und Gesellschaft*. Edition Suhrkamp, 1495. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 98–110.
Elias, Norbert (1998): *Studien über die Deutschen: Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. 3. Aufl. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1008. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
Gadamer, Hans-Georg (1999): *Hermeneutik II* (*Gesammelte Werke*, Bd. 2). Uni-Taschenbücher, 2115. Tübingen: Mohr Siebeck.
Griesecke, Birgit (1996): „Japan" beschreiben: Überlegungen zum heuristischen Nutzen modellhafter und metaphorischer Darstellungsstrategien. In: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* Nr. 159/160, S. 15–40.
Heise, Jens (1989): *Nihonron* – Materialien zur Kulturhermeneutik. In: Menzel, Ulrich (Hg.): *Im Schatten des Siegers: JAPAN*. Bd. 1: *Kultur und Gesellschaft*. Edition Suhrkamp, 1495. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 76–97.
Heise, Jens (1990a): Das Unüberwindbare der Seele: Notizen zur Struktur der Anlehnung in Japan. In: Pörtner, Peter (Hg.): *Japan: Lesebuch II*. Tübingen: Konkursbuch Verlag Claudia Gehrke, S. 276–286.

Heise, Jens (Hg.) (1990b): *Die kühle Seele: Selbstinterpretationen der japanischen Kultur.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Hendry, Joy (1993): *Wrapping Culture: Politeness, Presentation, and Power in Japan and other Societies.* Oxford: Clarendon Press.

Ishida, Eiichirō (1969): *Nihon bunkaron* [Diskurs über die japanische Kultur]. Tōkyō: Chikuma Shobō (engl. als *Japanese Culture: A Study of Origins and Characteristics.* Tōkyō: University of Tokyo Press, 1974).

Janich, Peter (2000): *Was ist Wahrheit? Eine philosophische Einführung.* 2. Aufl. München: Beck.

Johnson, Frank A. (1993): *Dependency and Japanese Socialization: Psychoanalytic and Anthropological Investigations into* Amae. New York: New York University Press.

Johnson, Frank A. (1996): Interdependent Affiliations among Japanese: The Many Facets of *amae.* In: Kreiner, Josef und Dieter Ölschleger (Hg.): *Japanese Culture and Society: Models of Interpretation.* Monographien aus dem DIJ, 12. München: Iudicium, S. 289–336.

Kawamura, Nozomu (1982): The Historical Background of Arguments Emphasizing the Uniqueness of Japanese Society. In: Sugimoto, Yoshio und Ross Mouer (Hg.): *Japanese Society: Reappraisals and New Directions. Social Analysis* 5/6, S. 44–62.

Kitamura, Minoru (1991): „Nihon bunkaron" no hensen to tenkai [Wandel und Entfaltung des Japandiskurses]. In: Nihon Kagakusha Kaigi, Shisō-Bunka Kenkyū Iinkai (Hg.): *Nihon bunkaron hihan: „Bunka" o yosoou kiken shisō* [Zur Kritik am Japandiskurs: Gefährliches Denken in der Verkleidung von „Kultur"]. Tōkyō: Suiyōsha.

Matthes, Joachim (1992): The Operation Called „Vergleichen". In: Ders. (Hg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs.* Soziale Welt, Sonderband 8. Göttingen: Schwartz & Co., S. 75–99.

Miller, Roy Andrew (1982): *Japan's Modern Myth: The Language and Beyond.* New York: Weatherhill.

Minami, Hiroshi (1994): *Nihonjinron: Meiji kara konnichi made* [Der Japandiskurs: Von der Meiji-Zeit bis zur Gegenwart]. Tōkyō: Iwanami.

Mouer, Ross und Sugimoto Yoshio (1990): *Images of Japanese Society: A Study in the Social Construction of Reality.* 3. Aufl. London: Kegan Paul International.

Mouer, Ross und Sugimoto Yoshio (1995): „Japanese Studies: *Nihonjinron* at the End of the Twentieth Century: A Multicultural Perspective". In: Arnason, Johann P. und Sugimoto Yoshio (Hg.): *Japanese Encounters with Postmodernity.* London: Kegan Paul International, S. 237–269.

Nakane, Chie (1967): *Tate shakai no ningen kankei* [Die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Vertikal-Gesellschaft]. Tōkyō: Kōdansha.

Nakane, Chie (1985): *Die Struktur der japanischen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Nichigai Associates (Hg.) (1996): *(Bunken mokuroku) Nihonron, Nihonjinron no 50nen. 1945–1995* [(Bibliographie) 50 Jahre Japandiskurs, 1945–1995]. Tōkyō: Nichigai Associates.

Oka, Hideaki (1967): *How to Wrap Five Eggs: Japanese Design in Traditional Packaging*. New York: Weatherhill.

Oka, Hideaki (1975): *How to Wrap Five More Eggs: Traditional Japanese Packaging*. New York: Weatherhill.

Seifert, Wolfgang (1977): *Nationalismus im Nachkriegs-Japan: Ein Beitrag zur Ideologie der völkischen Nationalisten*. Mitteilungen des Instituts für Asienkunde Hamburg, 91. Hamburg: IfA.

Shimada, Shingo (1998): Identitätskonstruktion und Übersetzung. In: Assman, Aleida und Heidrun Friese (Hg.): *Identitäten* (*Erinnerung, Geschichte, Identität*, Bd. 3). Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1404. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 138–165.

Sugimoto, Yoshio (1999): Making Sense of *Nihonjinron*. In: *Thesis Eleven* 57, S. 81–96.

Suzuki, Takao (1975): *Tozasareta gengo: Nihongo no sekai*. Tōkyō: Shinchōsha (dt. Übersetzung von I. Hijiya-Kirschnereit: *Eine verschlossene Sprache. Die Welt des Japanischen*. München: Iudicium, 1990).

van Wolferen, Karel (1989): *The Enigma of Japanese Power: People and Politics in a Stateless Nation*. London: Macmillan.

Vollmer, Klaus (1994): Zum Gegenwartsbezug der Erforschung des vormodernen Japan: Amino Yoshihikos Thesen zum *nihonron*. In: *Asiatische Studien – Études Asiatiques* 43, 1, S. 274–287.

Vollmer, Klaus (2002): Blicke auf den Japandiskurs: Zur Kritik an der Kritik des *Nihonron*. In: Diestelrath, Günther und Peter Kleinen (Hg.): *Fundamentalismus versus Wissenschaft: Zur Identität des Orients in östlichen und westlichen Diskursen*. Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt, S. 119–166.

Watanabe, Masao und Carmen Schmidt (2003): Japan: eine „Gesellschaft der Neuen Masse der Mitte"? Eine empirische Bestandsaufnahme substanzieller sozialer Ungleichheitsstrukturen. In: *Asien: Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur* 86 (Januar), S. 5–19.

Weinmayr, Elmar (1995): Zur deutschen Übersetzung von Kimura Bin: Zwischen Mensch und Mensch. In: Kimura, Bin (1995): *Zwischen Mensch und Mensch: Strukturen japanischer Subjektivität*. Übersetzt und herausgegeben von Elmar Weinmayr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 173–198.

Yoshino, Kōsaku (1992): *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A Sociological Enquiry*. London: Routledge.

Yoshino, Kōsaku (Hg.) (1999a): *Consuming Ethnicity and Nationalism: Asian Experiences*. Richmond: Curzon.
Yoshino, Kōsaku (1999b): Rethinking Theories of Nationalism: Japan's Nationalism in a Marketplace Perspective. In: Ders. (Hg.): *Consuming Ethnicity and Nationalism: Asian Experiences*. Richmond: Curzon, S. 8–28.

ALTERNATIVE UNDERSTANDINGS OF POWER IN MEIJI JAPAN

Alexis Dudden

Abstract: Unlike building railroads, writing treaties and conducting diplomacy was by no means a new practice in Meiji Japan (1868–1912). Performing these transactions in the terms of international law, however, required new techniques to control the discourse. The scholars and state aggrandizers who translated international law into Japanese at the time did not cause Japan to become the imperialist nation it did. Their fluent use of this discourse, however, legitimated Japan's imperialist claims within Japan and abroad. Although international terms empowered the powerful, the potential meaning of many of the terms inspired those trying to resist domination. For the architects of the Japanese empire, however, controlling Japanese sovereignty meant controlling the legal terms of governance wherever Japan ruled. The permitted discourse of legitimate Japan circumscribed expression throughout the geographical boundaries to which the new regime aspired. Techniques of control included obvious means such as banning books, but on a deeper level it meant negating definitions that challenged how Japan constituted its sovereignty within Japan and abroad. Following Pierre Bourdieu's discussion of the "metaphor of censorship," I will demonstrate how the few people who challenged the discursive range that the state determined to use contested what most of society – at home and abroad – simply presumed to be a normatively defined legal terminology. Japan did not officially annex Korea until 1910, but it vied most doggedly there with other nations throughout the late nineteenth century over strategic privileges, mining and railroad rights, and souls to proselytize. For these reasons, Japanese officials realized the need to make Japan's Korea policies make international sense more acutely at the time than the country's other colonial schemes in order to engage in that competition with the Europeans and Americans. Within Japan's expanding empire the annexation of Korea most significantly established the perceived legitimacy of Japan as a modern imperial nation. Dissenting voices from mainland Japan as well as colonized Korea, however, tried to subvert how the new international terms were understood and used, and my essay will consider two examples. In the 1870s, Tarui Tōkichi, a poor and unsuccessful politician from Nara, envisioned a new nation he called "Great East" (Daitō) by blending Japan and Korea together. The Meiji government censored Tarui's plan until it effected its own version of "Daitō" whereupon it celebrated Tarui and his book for its foresight. In 1908, a Korean high court justice named Heo Wi demanded that the world recognize his anti-Japanese rebellion (the Uibyeong) as a legitimate war according to international law. The international arena ignored his appeal, and he was tortured to death in a Japanese prison in Seoul. Alternate definitions of international terms were deemed inadmissible or illegal vis-à-vis the state's encoded limits for them, erasing the proposed meanings and often the people themselves from the record of legitimate Japan.

Introduction

The translation of international law into Japanese and putting its terms into practice were among the most transformative aspects of Meiji Japan (1868–1912). The terms of these laws undoubtedly empowered the strong. At the same time, however, the potential of these terms gave inspiration to those who resisted domination.

Controlling Japanese sovereignty meant controlling the legal terms of governance wherever Japan ruled. This included obvious censorship such as banning books, but on a deeper level it meant negating definitions that challenged how Japan constituted its sovereignty both within Japan and abroad. The international terms that Meiji state policy writers chose for Japan could reflect only those meanings that inhered to the range the government set for them.

Most translators, politicians, professors, and others who engaged with the terms of international law, therefore, did so using a vocabulary that provided the legal structure used by Japan, at home and abroad. The terms of foreign relations used by Japanese officials made sense with a simultaneous transformation of domestic political vocabularies. Diplomats and international legal scholars understood "equality" among nations, for example, in ways that aligned with how parliamentary politicians settled the meanings of the terms within Japan.

In discussing what he calls "the metaphor of censorship," Pierre Bourdieu argues that "censorship is never quite as perfect or invisible as when each agent has nothing to say apart from what he is objectively authorized to say" (Bourdieu 1991: 138). The permitted discourse of legal Japan circumscribed expression throughout the geographical boundaries to which the new regime aspired. The few people who challenged the discursive range that the state determined, therefore, contested what most of society presumed to be a normatively defined legal terminology.

Japan did not officially annex Korea until 1910, but it vied most doggedly there with other nations throughout the late nineteenth century over strategic privileges, mining and railroad rights, and souls to proselytize. For these reasons, Japanese officials realized the need to make Japan's Korea policies make international sense more acutely at the time than the country's other colonial schemes in order to engage in that competition with the Europeans and Americans. Within Japan's expanding empire the annexation of Korea most significantly established the perceived legitimacy of Japan as a modern imperial nation.

Dissenting voices from mainland Japan as well as Korea, however, tried to subvert how the new international terms were understood and used. The government of course had the power to define the "correct meaning"

of these terms and thus to claim legitimacy based on the "correct understanding" of the new international language. Diversion from the government's meanings could easily be discredited as "misunderstanding."

My essay will consider two examples. In the 1870s, Tarui Tōkichi, a poor and unsuccessful politician from Nara, envisioned a new nation he called "Great East" (Daitō) by blending Japan and Korea together. The Meiji government censored Tarui's plan until it effected its own version of "Daitō" whereupon Japan celebrated Tarui and his book for its foresight. In 1908, a Korean high court justice named Heo Wi[1] demanded that the world recognize his anti-Japanese rebellion (known as the Uibyeong Resistance) as a legitimate war according to international law. The international arena ignored his appeal, and he was tortured to death in a Japanese prison in Seoul.

Alternative definitions of international terms such as theirs were deemed inadmissible or illegitimate vis à vis the state's encoded limits for them, erasing the proposed meanings and often the people themselves from the record of legitimate Japan.

Tarui Tōkichi and Daitō

In the late 1870s, a minor furor arose in Japan's Foreign Ministry over an "uninhabited island" (*mujintō*) that lay between Japan and Korea. Both Japanese and Korean governments claimed the piece of rock as their country's territory, and formal diplomatic exchange revolved around procedures for shipwrecks and castaways. Fishing industry entrepreneurs along the western coastal areas beseeched their government to define the disputed islands as Japanese. For example, Toda Takayoshi of Shimane Prefecture wrote a series of letters to the governor of Tōkyō, Kusumoto Masashi, to urge "expanding the imperial lands to promote national interests" (*kōchi wo kakuchō shi kokueki wo okoshi*) (Gaimushō 1996: 166). The Matsushima Islands, as they are known in Japanese and Ulleungdo in Korean, and the Takeshima/Dogdo group – known collectively on late-nineteenth-century European maps as the Hornet and Liancourt Rocks – formed the basis of this dispute. One fisherman wrote home from a Russian-occupied port and encouraged his government to "develop" (*kaitaku*) Matsushima. "Although the island is small," he wrote, "it is very profitable" (Gaimushō 1996: 225). These men and others spoke about the vast

[1] Editor's note: Korean terms and names are mostly given according to the Revised Romanization System, but in quotations, other transliteration systems may be used.

quantities of fish around the islands, and they formulated their arguments in terms of national interest and prestige. They argued for an expanded and newly bordered Japan.

Tarui Tōkichi's chance involvement in the dispute over these "uninhabited islands" reveals that a poorly educated but politically inclined individual conceived of reformulating national borders in the same terms Meiji aggrandizers used, but with a wholly different object in mind. In 1878, Tarui visited friends in Tōkyō for a few days. Five years later, Tarui wrote about his trip and mentioned a conversation he had in Tōkyō about an "uninhabited island" located off the west coast of Japan and toward Korea (Tarui 1883: 19). Several scholars have drawn attention to Tarui's meeting, but none that I am aware of has connected the conversation with the Japanese-Korean island dispute occurring at the time, a conflict that appeared daily in the Japanese papers. The location of the island Tarui discussed with his friends almost matched the location of the fishermen's descriptions, which is important to understand in light of the new nation that Tarui decided to found several years later. Rather unimaginatively named "Great East" (Daitō), it is possible that Tarui intended at first to establish his country on this disputed speck of land, or, possibly, on an island near the one that today bears the name "Daitō."

Whoever his informant was, and whatever the actual location of the island that Tarui sought was, he made creative use of the rocks he was thinking about. He traveled to Kyūshū, and between 1878 and 1881, while teaching part time at a Chinese-studies school and working as a spot reporter for the *Saga Shinbun*, he sailed off into the waters between southern Japan and southern Korea four separate times in an effort to locate the site for his Daitō. Each time, he and his crew failed to find it.

On their first adventure, in December 1879, the large number of tiny islands off the southern coast of Korea around Tongyung confused them, and they decided to beach their boat. Korean villagers recognized the spruced-up raft as a foreign vessel and took its sailors off to the local officials. Emphasizing heroics in his account, Tarui described how he and his crew used their motley guns and swords to escape and set sail again. This time, weather disoriented them, and when they sought refuge in a port on western Korea's Jeolla coast, officials seized them and their boat as they entered the harbor. Tarui told one of the officials that he "was on [his] way to see a friend in Shanghai." To another one, he said that he was from Tsushima and that he had intended to sail to the Ryūkyū islands (Tarui 1883: 20). The Koreans consulted their manuals and determined what course of action to follow, agreeing finally to escort Tarui and his crew to Busan and then send them back to Japan. Soon, however, the officials decided to free their catch, and Tarui retreated toward Kyūshū in early January 1880.

Failure to locate the island dampened his spirits, and throughout the 1880s Tarui's frustration with the world around him deepened as the Meiji state co-opted supposedly egalitarian ideals into repressive instruments of its rule. His desire to find the "uninhabited island" had, I believe, nothing to do with fishing rights or national aggrandizement. Instead, as becomes clear from Tarui's writings about his imaginary nation, Tarui wanted to create a utopian egalitarian state there, according to his understanding of the term. Back at home, Tarui involved himself in a variety of self-described progressive political movements in northern Kyūshū that opposed the Meiji terms of rule. He attended meetings for months and remained unconvinced that even Itagaki Taisuke's Liberal Party (Jiyūtō) was morally committed to an equal redistribution of wealth. And so, in May 1882, vowing a "morality of spirit," Tarui and Akamatsu Taisuke established the Oriental Society Party (Tōyō Shakaitō) (Tanaka 1930: 3–5). Tarui and Akamatsu gathered followers at the Kōtōji, a temple near Nagasaki. About one hundred people came from Shimabara, where the temple was located, three from Nagasaki, and one each from Tōkyō, Osaka, Niigata, and Saga. One of the few historians of modern Japan to note Tarui's party, E. H. Norman, described it as "one of the most interesting examples of [a] left-wing derivative of the liberal movement." Norman pointed to the significance of choosing Shimabara, "since one of the last great uprisings against Tokugawa domination took place there in the early seventeenth century" (Norman 1975: 288). The founders inscribed the principles of "morality" (*dōtoku*) and "equality" (*byōdō*) in the party's charter and promised to strive for "the greater welfare of society's masses" (*shakai kōshū no saidai fukuri*) (Tanaka 1930: 3–4). Tarui's concern for other societies in the region manifested itself in article five of the party's contract, which urged party members to publish Chinese-style (*kanbun*) versions of their publications and distribute them in China and Korea. The following month, when the Meiji regime's home minister Yamada Akiyoshi learned of the group's existence, he disbanded it on grounds that it disturbed the peace. Early the next winter, a Nagasaki court imprisoned Tarui for a month for printing copies of the organization's charter.

Tarui's sympathetic understanding of inequality within Japan led him naturally to grasp the unequal ways with which Europe and the United States were grabbing at Asia in general. That being said, Tarui never seems to have made the critical connection that what Meiji aggrandizers ultimately wanted to do in Asia meshed with what the Americans and Europeans were also doing. Despite his lack of formal instruction in theories of social justice, Tarui encountered sufficient economic and political dislocation growing up in rural Nara and moving impoverished to Tōkyō in the year of the *Meiji ishin* (1868) to inform his sensibilities to the extremes of

wealth and power around him. A telling example of the precarious nature of his home life can be understood by considering the fact that, when he finally ran for parliament in 1892 as a member of the Oriental Liberal Party (Tōyō Jiyūtō), he did so under the pseudonym of Morimoto Tōkichi because his family was known in his home region for its constant state of bankruptcy. Tarui even published the first edition of his famous treatise under the name Morimoto (Tanaka 1930: 51–52). Unlike thinkers such as Nakae Chōmin and Ōi Kentarō, who are remembered for their articulate antigovernment positions, Tarui was not educated in a way that taught him how to describe his ideas referentially. Nakae and Ōi, for example, used the term "equality" with clear quotation or invocation of John Locke and John Stuart Mill. Tarui, on the other hand, used "equality" as if the concept in its Lockean sense was naturally part of Japanese language and thought, a tendency that has left him subject to extremely different historiographic claims.

Adherents and detractors alike have labeled Tarui's thought eclectic and unsophisticated. This sentiment was best articulated by the famous social critic Tanaka Sōgorō, who suggested that the influences on Tarui's thought resembled "a cocktail of Confucian and Buddhist teachings and contemporary European and American thought" (Tanaka 1930: 34). Despite the hodgepodge nature of Tarui's ideas, Tanaka placed Tarui at the center of his genealogical pantheon of thinkers who envisioned egalitarian possibilities for modern Japan. Oddly enough, however, Tanaka scarcely mentioned his protagonist's lifelong concern for Asia, paying scant attention in his 1930 biography, for example, to Tarui's renowned essay proposing the unification of Japan and Korea. The book's frontispiece did, however, afford some reference to Tarui's zeal for Asia by reprinting a photograph of him in the center of a copy of his letter to the Korean king in which he appealed for assistance in the unification of Japan and Korea.

On the other hand, the in-house historians of the notorious pan-Asianist Black Dragon Society (Kokuryūkai) accorded Tarui the honor of having formulated the "first policy that strove for the general safety and well-being of East Asia" (Takeuchi 1963: 32–34). The stench of pan-Asianism from this group's affection for Tarui continues to render his legacy highly suspicious, and several historians have denounced him as the progenitor of Japan's "invasionistic" thought (Han 1984: 31).

In 1884, when several French navy ships opened fire on the Chinese port city of Fuzhou, Tarui's sense of Asia as a victim of Euro-American conquest intensified into a commitment to revolt. After the French bombardment, Tarui went to Fuzhou to participate in the resistance. From there, he moved to Shanghai, where he helped establish a school – the East Asia Academy (Tōa Gakkan) – sponsored by the Tōkyō-based Asian Develop-

ment Society (Kōakai). Under the direction of the self-described nationalist/Asianist Suehiro Tetchō, Tarui worked at the school for a year with colleagues who included Baba Tatsui, Nakae Chōmin, Sugita Teiichi, and Hiraoka Kōtarō, until financial problems forced the school's closure. In 1885, Tarui returned from China to Japan, to Osaka, where he made new friends such as Ōi Kentarō through his Shanghai acquaintance with the Korean reformer Gim Oggyun. Tarui soon joined Ōi Kentarō's scheme to sail from Osaka and invade Korea and win over the Korean government by distributing translations of Rousseau and Mill, a plan that could not have been more different from the Meiji government's Conquer Korea debates a decade earlier. Osaka police discovered the plot before the ship left port and imprisoned the group's organizers. Tarui served only a few months in jail, but while there he drafted what remains the original plans for his imaginary state, Daitō. Osaka police destroyed the initial draft of Tarui Tōkichi's *Treatise on the Unification of Great East* (*Daitō gappōron*) when he was released from jail in 1885. He rewrote and published the essay several years later in the form that has become known to many readers. (Tarui 1975 [reprint]; see also Takeuchi 1963). In at least the published version, he crystallized his efforts to create an Asia-centered socially egalitarian political body at this time.

That Tarui celebrated Japan's annexation of Korea in 1910 should in no way be effaced. In his younger days, however, he appears to have been ignorant of, or blind to, the obstacles posed by the already unequal relationship between Japan and Korea, or perhaps he believed that these obstacles represented an insignificant threat to the formation of an egalitarian nation. Tarui's vision of Daitō incorporated a variety of positions, but fundamentally he blended a profound concern for creating egalitarian polities with an abstract empathy for other Asian nations. Furthermore, he insisted that his envisioned society meshed legally with international law.

Because Tarui's proposal would have denied the sovereignty of Japan itself, he posed no small threat to how the government defined the country, but it is clear from his essay that Tarui's goal was possible within the limits of international terms as he defined them. His political reconfiguration of Japan and Korea would first have extinguished the separately perceived sovereignty of both Japan and Korea. Together as Daitō, the nations would have assumed a unitary existence. Unlike the terms of the 1905 protectorate agreement the Meiji government later established over Korea, Tarui saw the ultimate (though not immediate) erasure of a hierarchical distinction between the two components of his new country. He envisaged "Great East" as a utopian place of equality not only within its geographic borders but also as a state that would join equally in federated alliances with China to stave off the acquisitive desires of the Europeans and Amer-

icans. Tarui imagined his nation as an egalitarian state towards which the countries would need to work, in a process of overcoming the unequal social and economic conditions that prevailed in Japan and Korea at the time. He described the merger as initially "unprofitable" for Japan, but believing in his utopia, he proclaimed, "that which profits Korea profits Japan, and that which profits Japan profits Korea" (Takeuchi 1963: 117). Unfortunately for Tarui's dreams, the book did not sway hordes of followers. In fact, not until twenty years later – *after* Japan's official annexation of Korea in 1910 – did the book even attract a measurable readership.

The desired audience of Tarui's book was clear: he published the text in *kanbun* with the express intent of making it more accessible to Korean readers. Relying on the reputation he had gained as a parliamentary representative from the short-lived Oriental Liberal Party (Tōyō Jiyūtō) in the early 1890s, he published his treatise in 1893 (as Morimoto). Naming the new nation profoundly concerned him, and his devoted the second section of his essay to the problem. Quoting *The Analects* (13, 3), he wrote:

> It is said that, "If the name is not correct, words lose their order." It is also said that, "a name is the guest of its substance." [...] First, I will clarify the name, and then examine how the substance accords with the name. (Takeuchi 1963: 117)

He elaborated:

> My main point is to cause Japan and Korea to form a single, unified country. There would be nothing misleading about calling my plan "the Union of Japan and Korea." However, if we want to create a unified substance, we must resolutely turn away from this method. In both past and present times, disputes have arisen from heated disagreements over the placement and hierarchy of names [in a title]. For example, the Adriatics and the Romans formed an alliance and conquered Macedonia. A poet celebrated [the victory] with a triumphal song, but in the verses of this poem he placed the Adriatics ahead of the Romans. Discord developed between the two countries, and they began fighting. This deserves consideration, especially in the case of the name for a newly established nation. (Takeuchi 1963: 109)

More important, it was fundamental to Tarui that his national project be understood internationally. He was adamant that Daitō accord to the terms of international law:

> Equality for both sides is truly the principle of exchange. International law does not posit [national] hierarchies based on territorial size or the size of populations. I will not rely on the old names for the coun-

> tries, and in the hope of avoiding any discrimination, I will designate the two countries under a [new] unified name: Daitō. In the federated countries of Europe as well, the name of each state [continues to] exist while a general name overarches [all]. Should the two countries unify now and use Daitō to name them both while also continuing to use their respective old names, they will avoid discord amongst themselves. (Takeuchi 1963: 109)

In light of the fact that men such as Uchida Ryōhei, leader of the Black Dragon Society, wrote paeans to him, it is difficult even to want to see Tarui in a different light. His spastic attempts to form alliances with Korean progressives (such as Gim Oggyun) in the 1880s, however, embodied his concern for creating a viable resistance to what he saw as the wholly racist and destructive imperialist policies that the United States and European countries were perpetrating in Asia. Tarui believed that he could overcome borders and create a better political body by choosing "the correct name" for the amalgamation of Korea and Japan. Moreover, he evoked the "teachings of international law" as the legitimating means with which to effect the "harmonious unity" he envisioned – only that it was not in his power to define the meaning of the law in ways that would give his meanings legitimacy. Daitō negated both Japan and Korea. Although the government first discarded and then shelved Tarui's ideas, they resurrected and praised his foresight after Japan officially erased Korea in its own terms.

Heo Wi and the Uibyeong

Closer to the time of Japan's official annexation of Korea in 1910 sets the scene for my other example of an alternative understanding of international law. Ill-equipped, poorly trained, and sporadically organized Korean men and women formed troops that fought armed, uniformed, and quartered Japanese troops throughout the hills of central and southern Korea between 1906 and 1914. Canadian reporter Frederick McKenzie described the first group of Righteous Army (Uibyeong) fighters he encountered near Wonju in the autumn of 1907:

> [H]alf a dozen of them entered the garden, formed in line in front of me and saluted. They were bright lads, from eighteen to twenty-six. One, a bright-faced, handsome youth, still wore the old uniform of the regular Korean Army. Another had a pair of military trousers. Two of them were in slight, ragged Korean dress. Not one had leather boots. Around their waists were homemade cotton cartridge belts, half-full.

> One wore a kind of tarboosh on his head, and the others had bits of rag twisted round their hair. (McKenzie 1920: 161–162)

The Uibyeong were anti-Japanese fighters in a tradition whose leaders proclaimed violent uprisings against Japan as their sole patriotic recourse. Most often their leaders relied on an orthodox school of Confucian thought to describe their actions. One commander, however, declared the Righteous War legal in terms of international law. Heo Wi (also known by his nom de guerre Wang San) argued that the Koreans fought a just war and demanded that they be allowed to effect changes within Korea that would regain the country's sovereignty. As a judge on Korea's high court, he knew that the complete eradication of Japan's privileges was critical in order for the Korean government to rule itself.

In late spring 1908, the commanders of several Uibyeong brigades made a large-scale push to recapture Seoul from the Japanese colonial regime. According to the Japanese resident general's official figures, the "rioters" (*bōto*, as they were belittled in Japanese) numbered 11,400 people at the time. Though unsuccessful, Heo argued that the Korean government must define itself in terms of independence and sovereignty, and he issued a list of thirty demands to Resident General Itō Hirobumi calling for the full rectification of Korea as a nation (see Jo 1985). His first three demands included the restoration of Emperor Gojong, the reinstatement of control over diplomatic rights, and the abolishment of the Japanese colonial office. The Japanese tried to prevent the list from being made public, but the most daring newspaper remaining in operation in Seoul, the *Daehan Maeil Sinbo*, alluded to it shortly after its publication: "Rumor abounds that the Uibyeong [...] submitted a list of thirty demands, including the abolition of the resident general, the expulsion of Japanese officials, the restoration of diplomatic rights, and other things" (*Daehan Maeil Sinbo*, May 23, 1908).

The previous summer, the Japanese government had forced the Korean emperor to abdicate and installed his son as a puppet ruler. The Japanese-backed succession delegitimated the new emperor's rule within Korea. In Heo's thinking, "restoring" Gojong would relegitimate the line. Only when Korea could articulate a condition of self-rule would Koreans be able to describe the nation as sovereign in international terms. Meanwhile, according to the Japanese colonial records, fierce battles on the outskirts of Seoul continued through June. In the end, the superior numbers, munitions, and organization of Japanese troops prevailed, and Heo was captured and tortured in jail. Heo's attempt to resuscitate the place of Korea in foreign consciousness would result in his death.

Earlier bands of righteous fighters waved reactionary banners proclaiming their uprisings in terms quite different from the ones Heo Wi and

his comrades used a decade later. In 1895 the antiprogressivist scholar Mun Seogbong led the first in a five-month-long series of armed uprisings against the Japanese in Korea and also against fellow Koreans he believed to be sympathetic to Japan. One of his comrades, Yu Inseog, wrote a manifesto steeped in the typical anti-Japanese rhetoric ("Japan has forced us to cut our topknots") and described the Japanese as "Western bandits." The scholars and fighters of this 1895 righteous uprising despised Japan and the Japanese, and they believed that all recently imported intellectual and material elements in Korean society were evil. The movement disbanded in part because the king rescinded the inflammatory topknot decree requiring adult males to adopt the so-called civilized short haircut of the West, and, despite the rebels outrage with him, he named them "loyal" and pardoned them.

Heo Wi, I Sangcheon, Bag Gyubyeong and others shared a similar hatred of Japan when they revived the idea of a Righteous Army in the summer of 1904. Departing from the tactics of their predecessors, however, the men used the language of international law to make their appeal (Jo 1985: xv–xviii). Heo had participated in some of the earlier uprisings based on the principles of Confucian thought, and never formally distanced himself from his Confucian roots. He did not, for example, join the decidedly "enlightened" and anti-Confucian Independence Movement. However, he and his friends gradually shifted their outlook. As Heo's biographer Jo Donggeol wrote (1985: xii), they maintained their façade of traditional Confucian "righteous fighters," but in fact became enlightenment thinkers.

This can be observed in their attitude towards the first progressive reforms, the Kabo Reforms of 1894: Many of these reforms were reversed in the upheavals after the Sino-Japanese war, but Heo and his friends, who had become known as the "reform Confucianists," endeavored to keep the reforms in place rather than returning to the Confucian structure. In fact, after attending the national Confucian academy (Seonggyun-gwan) in Seoul in the late 1890s in an effort to "shed" his provincial thinking (Jo 1985: viii), Heo even took the opportunity to pass the modern civil service exam that had recently been introduced. In 1904 he became a judge on Korea's high court.

That summer, as a newly minted arbiter of law, Heo made every attempt to explain the new Righteous Army's cause in terms of national sovereignty and international law. On July 1, the *Hwangseong Sinmun* printed the group's manifesto, a proclamation that the Japanese Foreign Ministry promptly catalogued as a "declaration of independence from Japan" (*Hwangseong Sinmun*, July 1, 1904). Heo and his comrades announced that Japan was deceiving the Koreans and called for a national "armed uprising" in protest:

> Japanese will emigrate in droves to our country and pillage it [...] We are morally obligated to redeem ourselves and preserve the territorial integrity of our country [...] Compatriots, we appeal to you to join us in our bloody struggle. We must cover the countryside and make banners from old cloth and weapons from farm implements to overwhelm the enemy [...] Heaven supports our just cause. (*Hwangseong Sinmun*, July 1, 1904)

Although resonant with older righteous rhetoric, Heo used the new international terms with which he had become familiar. He knew the expression "territorial integrity" from the agreement signed the previous February between Japan and Korea. The concept determined a basis for national independence, and Heo used it in an effort to rally Koreans to the cause. Andre Schmid has described how ideas of "territory" and "sovereignty" were becoming linked at the time as a means to define Korea's historical existence and place claims on the past. He argues that, "building on a number of late Joseon spatial discourses while supplanting others, the Korean state together with leading nationalist writers sought to redefine spatial conceptions of the nation within the vocabulary and practices of territorial sovereignty" (Schmid 1997: 28). Different from the thinkers whom Schmid discusses, Heo was not concerned with redrawing Korean maps to aggrandize an originary Korea. Rather, he sought to ascribe the internationally sanctioned terms of national definition to his righteous movement.

Throughout his campaigns, Heo had to appeal his cause to the nations that sustained Japan's erasure of Korea because they constituted the international audience. In the summer of 1904, a year *before* Japan declared Korea its protectorate, Heo wrote:

> According to their terms [...] Japan may "take the necessary measures if the welfare of the Imperial House of Korea or the territorial integrity of Korea are endangered." This provision does not ensure the welfare of our country. It is a trick to assert Japanese supremacy in Korea. (*Hwangseong Sinmun*, July 1, 1904)

Earlier in 1904, the Korean government, formally declared its "neutrality" when Russian and Japanese troop movements indicated that war would soon break out. A month later, in February, the Japanese envoy to Seoul, Hayashi Gonsuke, signed a protocol with the Korean minister of foreign affairs, I Jiyong, assuring that "the Imperial Government of Japan guarantees the independence and territorial integrity (*ryōdo hozen*) of the Empire of Great Korea" (Gaimushō 1933–, vol. 37: 339–340). The protocol's subsequent article promised Japanese assistance should a "third

country or internal uprising endanger the territorial integrity of Korea." Finding the agreement vacuous, Heo challenged the provision that granted Japan the privilege of "occupying strategic points when necessary":

> Fisheries and railways are now open to Japanese control [...] Japan will occupy "strategic points" all over the countryside [...] revealing Japan's desire to swallow Korea. (*Hwangseong Sinmun*, July 1, 1904)

He viewed the "strategic points" clause as evidence of "the inconsistency of Japan's words and actions." As a result, he judged that "this agreement violates the basic principles of international law" (*Hwangseong Sinmun*, July 1, 1904).

Expressing his cause in international terms not only enabled Heo to elicit sympathetic support, but also permitted him to define his war as a legal response to Japan's actions. Unfortunately for Heo at the time, Japan's repeated assurances to Korea that Korean independence would be fully restored after the war with Russia (promises publicized in the popular press to the Korean people) undermined his condemnation of Japanese "inconsistency."

In the wake of the protectorate, Heo Wi left Seoul to plan an uprising that would amount to a legally declarable war. As luck would have it for Heo, the Japanese disbanded the Korean army in 1907. The soldiers, angry and often taking their weapons with them, scattered around the country. Heo did not intend to be a lone martyr, and in order to mount the war he wanted to declare, he formed an alliance with another righteous leader, I Inyeong, and together they began to collect troops. Like Heo, I knew the importance of making the cause intelligible to the world. In September 1907, I distributed an ultimatum throughout Korea, demanding the "restoration of [Korea's] independence," which he also sent to each of the foreign consulates in Seoul. He even mailed the proclamation to Korean groups in Honolulu and San Francisco, so their members could publicize his message abroad (Gaimushō 1933 –, vol. 41: 819).

Together, as the self-proclaimed National High Command of the Righteous Army, Heo and I issued a new declaration of their combined legitimacy: "The Righteous Army is a patriotic society. The Great Powers must acknowledge that Japan violated international law in waging war on us. We appeal in the name of justice and humanity." Their plan to recapture Seoul in November 1907 aimed at "eradicating the treacherous new treaty" Japan had imposed in order to "reestablish the conditions of a nation" (*Daehan Maeil Sinbo*, July 28, 1909). From its inception, Heo defined his war as the legitimate means to prevent Japan from erasing Korean sovereignty,

a just response to a breach of the international standard to which "the powers" subscribed.

Heo's attempt to legally declare war failed. No foreign country recognized his appeal. The other imperialist nations maintained their nationals' commercial privileges in Korea through treaties with Japan, the outward guardian of the peninsula. A foreign representative's sanction of Heo's war as just would have challenged Japan's classification in international law as Korea's protector at a time when the imperializing nations of the world granted Japan "paramount supremacy" there. Recognizing what Japan called a "rebellion" in Korea as a "war" would have legitimated "rebellions" around the world, in the Philippines, Hawaii, Vietnam, Malaysia, Algeria, Egypt, Madagascar, Morocco, to name just a few. Japanese troops captured and imprisoned Heo Wi early in 1908, and the Japanese government labeled him a "rioter." He died in jail that summer.

The process of bringing together such disparate voices is difficult because they are rife with incompatibility. Together, however, these individuals encountered a shared impasse that bonded their actions. The inability to use international terms for purposes that differed from the limits that Japan ascribed to them underscores the historical condition that only authentically recognized regimes registered in international law at the beginning of the twentieth century. Only those wielding material power had the privilege to define the meaning of international law. Diverging interpretations by the powerless could be ignored. At the beginning of the twenty-first century, the international arena brims with examples of disconnected voices using international terms in ways not defined by the world's recognized authentic regimes. From former sex slaves of the Japanese Imperial Army to the unknown leaders of the recognized twenty-two million refugees in motion on the planet, it is undeniable that terms such as equality, independence, and sovereignty continue to inspire hope to rail against perceived injustice. The problem remains of who is able – or who is recognized as able – to define the "correct" meaning for these terms.

References

Bourdieu, Pierre (1991): *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.

Jo, Donggeol (1985): *Kugyeok Wang San Jeonseo*. Seoul: Aseha Munhwasa.

Gaimushō (ed.) (1933 –): *Nihon gaikō monjo*. Tōkyō: Nihon Kokusai Renmei Kyōkai.

Gaimushō (ed.) (1996): *Takeshima kōshō*. Tōkyō: MT Publishers.

Han, Sangil (1984): *Nikkan kindaishi no kūkan*. Tōkyō: Nihon Keizai Hyōronsha.

McKenzie, Frederick Arthur (1920): *Korea's Fight For Freedom*. New York: Fleming H. Revell; London: Simpkin, Marshall and Co.

Norman, Egerton Herbert (1975): *Origins of the Modern Japanese State: Selected Writings of E. H. Norman*. Ed. John W. Dower. New York: Pantheon.

Schmid, Andre (1997): Rediscovering Manchuria: Sin Ch'aeho and the Politics of Territorial History in Korea. In: *The Journal of Asian Studies* 56, 1 (February), pp. 26–46.

Takeuchi, Yoshimi (ed.) (1963): *Ajiashugi*. Vol. 9 of *Gendai Nihon shisō taikei*. Tōkyō: Chikuma Shobō.

Tanaka, Sōgorō (1930): *Tōyō Shakaitō kō*. Tōkyō: Ichigensha.

Tarui, Tōkichi (1883): Mujintō tanseki. In: *Ajia Kyōkai Hōkoku*, no. 5.

Tarui, Tōkichi (1975): *Daitō gappōron / Saihan Daitō gappōron*. Tōkyō: Chōryō Shorin.

Misdirected Understandings

Narrative Matrices in the Japanese Politics of Alterity toward the West[1]

Xavier Guillaume

Abstract: This article aims to understand how the politics of alterity in Japan led to a misdirected understanding of the West during the early Tokugawa period and the interwar periods. By means of two specific narrative matrices *shinkoku* [land of the gods] and *kokutai* [national polity essence], conceptual frameworks that operate with powerful begetting capabilities, it is shown how parallel structurations are at work in two distinct, but decisive, confrontations with the West. *Shinkoku* and *kokutai* discourses were specific self-understandings/representations promoted by ruling elites, which combined internal and external elements, and which developed the notion of a group and a related process of identification. Originating in medieval times, the *shinkoku* discourse was used during the early modern period to confront alternative self-understandings/representations, perceived as seditious and pernicious; in particular, Christianity. Within the country, *shinkoku* discourse contributed to the design of the Tokugawa's knowledge and moral spaces, in which a Japanese national identity was to be situated. The *kokutai* discourse, although essentially "spiritual" in the first half of the nineteenth century, rapidly became the same kind of knowledge and moral-spaces marker as the *shinkoku* discourse. This became more evident and dramatic during the Shōwa era when *kokutai* became a legal tool, in the 1925 Peace Preservation Law, to counter the perceived threat of what was described as either *modanizumu* [modernism] or *Amerikanizumu* [Americanism]. By means of these two narrative matrices, it will be shown that the constant aim of the Japanese ruling elites was to develop and implement a politics of alterity. The aim was therefore to unify, homogenize and naturalize a specific self-understanding/representation for the Japanese people that eradicated diversity and difference. Thus, orthodoxy and normalcy in Japan should be seen as misdirected understandings of the West, aimed at constructing a Japanese national identity.

The history of Japanese relations with the West began like many others involving non-Western and Western people: through an encounter and a discovery. At the time of its discovery by Portuguese merchants, Japan was known as a fabled place called "Cipango," the consciousness of which

[1] I would like to thank Alistair Clarke, J.S.A. Elisonas, Marco Giugni, Richard H. Mitchell, Sarah Nicollet and Fabio Rambelli for their comments and help. I am also indebted to *Japanstudien*'s anonymous reviewers for their suggestions. The views expressed in this paper are, of course, my own alone, as would be any possible errors and mistakes.

was embedded in thirteenth-century indirect accounts reported in Marco Polo's *Travels* (Polo 1998 [1298]: 375–385). The imaginary representation[2] conveyed in Marco Polo's *Travels* is known to have motivated Christopher Colombus' expedition, in view of the large quantity of gold purported to be found on this mythical island off the coast of mainland Asia. Colombus is even reported to have announced that he had discovered the island when he returned to Lisbon in March 1493 (Garcia 1993: 7). For a land which – since at least the seventh century and prince Shōtoku's "Constitution" (De Bary et al. 2001: 40–62) – has continuously defined its overall aim as a quest for internal harmony against the evils that regularly plagued it, the Western impact was a revealing development unveiling the mechanisms of the Japanese politics of alterity through a *refiguration* of a particular medieval discourse: the discourse of the "land of the *kami*" (*shinkoku shisō*). This particular discourse is considered here as a narrative matrix offering grounds for a rhetoric of alterity and the establishment of practices of alterity designed to re-establish a specific self-understanding/representation, defined by political and cultural elites as the core of a "national identity."

The first part of this essay considers *shinkoku* [land of the gods] as a "discursive field" (Rambelli 1996: 388–390) and discusses its explicit or implicit uses in the Japanese politics of alterity with regard to the West in the late sixteenth and early seventeenth centuries. The second part deals with the notion of *kokutai* ["national essence" polity] as it was articulated during the interwar period. In a manner parallel to the early modern use of *shinkoku*, *kokutai* was used within the Japanese politics of alterity with regard to Western ideologies, such as communism and liberalism, by becoming a legal tool that served to create a knowledge and moral-spaces marker. With the enactment of the 1925 Peace Preservation Law (*chian ijihō*) and its subsequent developments, the Japanese authorities attempted to counter the perceived threat of Western ideas to an officially supported Japanese self-understanding/representation, not only by marking out the alternative, thus alien, self-understandings/representations (alterity), but also by forcing on the unfortunate Japanese people an exercise that had already been used on Japanese Christians some three hundred years before: the act of apostasy. In the light of a dialogical perspective, these aspects of the directed understanding of the West by Japanese "chief narrators" will lead us to several concluding thoughts concerning the politics of alterity and its structuring narratives. These narrative matrices enabled "chief narrators" to outline and control what they considered as the essence of Jap-

[2] On the slow transformation of the European perception of Asia from a mythological space to a geographical and physical one, see Baumgärtner (1997).

aneseness, or the normalcy of the Japanese character; a quality "mis-understood" by any Japanese persons who became unnaturally attracted to foreign thoughts and behaviors.

Misunderstanding and Politics of Alterity

> At the time of the contact between two cultures emerges from both parts a description of the other allowing its incorporation in one's own universe, in one's mythical and familiar body of representations. The other is then domesticated, neutralized through the mediation of one's culture. By its *controlled difference*, the other thus reinforces or resupplies one's system of signification and identity. (Kilani 1994: 68, my emphasis)

Cultural encounters are fundamentally sites of discovery whereby the self unfolds the other to its gaze. The notion of discovery conveys an "implicit sense that what has now been revealed had an existence prior to and independent of the viewer" and thus is to be distinguished from the notion of *inventio*, meaning that the other has been created by the self (Pagden 1993: 5–6). An encounter and a discovery imply the use of practices of representation of *difference* (Greenblatt 1991), since the latter is filled with inherent potentialities and threats. Difference, as a positioning of at least two conceptions and representations of the self and the other, is in effect a "field of possibilities" embedding policy, cultural and sometimes vital implications (Doty 1996: 340–341). A "field of possibilities" is far from being a virginal ground upon which any category or interpretation can be superimposed. There are at least a historical structure and a semiotic context that need to be considered if the model chosen is designed to explain and/or understand the events according to a certain light.

Historical structures and semiotic contexts are elements of a more general approach to the study of the interactions between a self-understanding/representation and alternative selves (alterity/otherness). Dialogism provides such an approach as it considers the interweaving of utterances (e.g. self-understanding/representation) that respond to one another. Utterances are characterized by their expression, context and relations to other utterances (not necessarily present and active). The utterance's addressivity links "its discursive dimension to its subjective dimension by enabling the discerning of figurations of the other, hence, dialogically, of its own self. In other words, an utterance belongs to a network of signifiers in relation to which it acquires contextual and enunciative meanings." Figurations of alterity are thus unveiled dialogically, through the location of

specific addressees, henceforth revealing a specific conception of the self (Guillaume 2002: 8). Furthermore, figurations of alterity are often tools used by political regimes and elites to inscribe themselves within society. By means of their political power and cultural authority (Bhabha 1990), as well as their ability to impose themselves as "chief narrators" (Faye 1972) – central and authoritative agents setting up linguistic and performative models –, they define a polity's environment and its dominating self-understanding/representation.

The conception of misunderstanding that emerges from the above formulation of the intersubjective relations between a self-understanding/representation and otherness is different from a more traditional perspective on intercultural dialogue. The latter usually conceives misunderstanding as the result of a lack of proper tools to understand alterity as another self, as well as the other in its difference. In the context of the Japanese politics of alterity, misunderstanding is not to be seen as the failed ought-to-be (common and fair understanding) resulting from miscommunication between two equal parts. Misunderstanding is not a statement about facts or a situation but a process. In fact, *mis*-understanding is to be conceived according to one specific meaning of the prefix "mis-," drawn from the *Oxford English Dictionary Online* (1989, Internet); an articulation that does not necessarily apply to the word "understanding" *per se*, but which shows quite clearly what happens within any politics of alterity. According to the *OED*, "mis-" can be conceived as: "Prefixed to nouns of action, condition, and quality, with the meaning 'bad,' 'wrong,' 'erroneous,' 'perverse,' 'misdirected'." As a cognitive, sociological and political action, condition and quality, "*mis*understanding" can thus be seen through the lenses of an "erroneous" and "misdirected" understanding. What is important for the purposes of the present article is the manner in which mis-understanding operates. In some cases, the holders of political power and cultural authority, the "chief narrators," translate an other through an understanding geared towards the creation, consolidation or defense of a specific (usually dominating) self-understanding/representation and not towards the fair understanding of this other. "Misdirected understanding" is thus part of a politics of alterity.

The politics of alterity (see Guillaume 2002: 15–17) is an instance of foreign policy defined as a "boundary-producing political performance" (Campbell 1992: 69) which, from a dialogical perspective, provides a way to integrate the domestic and international levels. While the argument developed here focuses on domestic politics, one has to constantly keep in mind this dialogical framework, linking the internal with the external. Any politics of alterity consists of two elements: rhetoric and practice. A rhetoric of alterity is an operation of translation designed to transform oth-

erness into the realm of sameness (Hartog 1991: 249). Homer, to give but one classical example, may be considered as one of the first "chief narrators" (Greek: *histōr*), giving the Greeks the "intellectual framework of their heterology" (Hartog 1996: 87). A rhetoric of alterity is an heterology (De Certeau 1975), a hermeneutic of the other, a translating activity often at the origin of one's vision of the self and the other. It also provides an intelligibility of the self, as "intelligibility constitutes itself in relationship to the other" (De Certeau 1975: 9). Thus, any type of figuration, in translating alterity into elements allowing a self-understanding/representation to grasp it, fulfills a heuristic function by enabling the understanding, realization, and making sense of an alterity that would have been completely opaque without it.

Practices of alterity represent the conducive component and behavioral impetus of the politics of alterity. To consider these practices is to address the issue of the link between narratives and enactments. Furthermore, such practices "are aimed at concretely establishing the boundaries defining the norms within and beyond" the polity. Consequently, they either reject those norms considered as external to the boundaries enacted, according to criteria that define social acceptability, or integrate those considered as analogous to them (Guillaume 2002: 16). "Chief narrators" have the power to figure alterity and consequently to define the terms of the identity-alterity nexus. Through its performativity, a discourse of alterity can henceforth produce practices of alterity, giving us the conducive and behavioral components of the politics of alterity. They indicate what was chosen for application of the rhetoric and thus offer an extension to the more narrative elements present in such politics. Loyalty tests or legal prosecutions, for instance, are typical examples of these practices, as they allow the dominant discourse about the identity-alterity nexus to control the social fabric, to impose and naturalize the alterity rhetoric and to carry out concrete measures designed to transform, seclude, marginalize or even exterminate alternative or competing self-understandings/representations.

An analysis of the rhetoric and practices of alterity requires conceptual tools through which one can understand the meaning of specific utterances that are participating in them. These conceptual tools, somehow parallel to Reinhart Koselleck's idea of "concept" (see Koselleck 1990; 1997: 101–119),[3] are fundamental and architectonic narrative structures that I call *narrative matrices*.[4] Narratives matrices are performative frameworks and net-

[3] For a convincing example of the use of Koselleck's theoretical framework to the "concept" of Shinto, see Mark Teeuwen (2002).

[4] I borrow and adapt here the concept of "narrative matrix" from Alain De Libera (1996).

works that can semiotically encompass the different narrative and behavioral productions evident in the politics of alterity. Furthermore, they are powerful conceptual frameworks from which most of these productions are derived. Thus, they may be considered as the common denominators of different moments or articulations which a self-understanding/representation can espouse, according to the circumstances of its performance or enactment. It is important to stress that narrative matrices are not and should not be teleologically driven, in the sense that the matrices chosen are not and should not be considered or used as the endpoint of a certain political, ideological and/or historical development. On the contrary, they are conceptual prisms participating in the dialogical interaction that a self-understanding/representation is maintaining with the alterity. In the following sections, two narratives matrices – *shinkoku* and *kokutai* – will be used to show how misdirected understanding is at work in either its rhetorical or behavioral dimensions as part of the Japanese politics of alterity toward the West.

ORTHODOXY, *SHINKOKU SHISŌ* AND THE JAPANESE INQUISITION

The first narrative matrix I will explore in this essay is that of the discourse of *shinkoku*. In our search for common features of two politics of alterity separated by about three hundred years, it is important to explain the origin of the notion of *shinkoku* in order to underline its medieval development from which we can draw, through Kuroda Toshio's analysis (1996b; see also Rambelli 1996), the main conceptual elements defining *shinkoku shisō* as a narrative matrix within the Japanese polity during the late sixteenth and early seventeenth centuries. This will be done by looking at the rhetoric of alterity found, for instance, in Toyotomi Hideyoshi's edicts and letters about Christianity and the practices of alterity against the Christians during the early Tokugawa period.

While the first occurrence of the notion of *shinkoku* is to be found in the mythical heterology of the *Nihonshoki* (see Rocher 1997), its main developments have yet to be seen during the Heian period. They are related to what Kuroda (1996a) has defined as the exo-esoteric system (*kenmitsu taisei*), that is, the Buddhist religious system that provided medieval Japan's ruling elites with an ideological structure through the orthodox definition of the political and social orders. This is very important in the use of *shinkoku* during the early modern period as *shinkoku shisō*, in the words of Kuroda (1996b: 374, 377, my emphasis), "constituted the *kenmitsu taisei*'s reaction to the heterodox/reform movements" and, as such, considering the link between the political and religious spheres, it "had the *potential* to

function on that dimension as a political and social ideology." Even though the notion of *shinkoku* itself has never been clearly defined, it nonetheless possessed a "fundamental structure" and a "certain conceptual standardization." It thus has to be defined, when articulated as a discourse, as a "system of logic with its capacity to serve as political and sociological ideology." It is precisely this "system of logic" which makes *shinkoku shisō* an heuristic narrative matrix allowing us to understand how this discourse was put to use during the late sixteenth and early seventeenth centuries in order to face new heterodox self-understandings/representations (Buddhist sects, neo-Confucian movements and Christianity) and justify a regime of words and actions serving the establishment of an orderly and harmonious "Japan."

Furthermore, and in relation to the concept of "Japan," the use of this specific narrative matrix is related to the attempt by political regimes and elites, using their political power and cultural authority, to unify and homogenize the various parts of a territory that would not necessarily have become the Tokugawa realm. As Amino Yoshihiko (1992) remarked, the name "Japan" was adopted in close relation to the systematization of the *tennō* [emperor] institution in the region of Kinai, while both ideas remained external to most "Japanese" societies and political centers. As we will see, the use by the unifiers of the discourse of *shinkoku shisō* perfectly reflects the efforts made at several points in Japanese history to impose a certain reading of history in the sense of a continuous, homogenous, agrarian and imperial polity (Amino 1995, 2001 [1996]). Gavan McCormack (2001 [1996]: 266) sums up nicely what is at stake in studying the ideological constructions of a "Japanese" self-understanding/perception in its history:

> The myth of "Japaneseness" as the quality of a monocultural, blood-united, pre-ordained people confronts the historical reality of the emergence of the earliest Japanese states out of a complex of more or less equal communities which traded, contended and communicated across islands and peninsulas of the adjacent continent. The fantasies which were imposed over the people of the archipelago created a gulf between them and their neighbours and, internally, a hierarchical structure in which dissidence and difference were negated.

The "reactivation" of the *shinkoku shisō* was largely a reaction to new differences and forms of dissidence which were felt through the Western/Christian presence, the impact of which was most marked during the late years of the *sengoku jidai* [Age of Civil Wars] and the early years of the Tokugawa rule. Of course, despite this encounter with a truly alien otherness, China remained (and will remain up until the mid-nineteenth

century) the main "other" (alongside India and Korea). They constituted the reference points with which the notion of "Japaneseness" was dialogically measured, in aesthetics, politics, morality or religion (see, for instance, Elisonas 1991a; Jansen 2000; Macé 1994; Pollack 1986; Nakai 1980). Furthermore, Christianity, or the West, were not the only objects of persecution or control by the Tokugawa regime (see Bodart-Bailey 1993). Nevertheless, the influence of the West, initiated by the Portuguese, had a strong impact on religion, technology and economics (interestingly enough, all areas that were to be affected by the "second encounter" with the West in the mid-nineteenth century). In fact, if the Japanese elites were happy to welcome the benefits of trade with the Portuguese, most were also concerned by the religious and social impact that Christianity might have on the Japanese social fabric and, consequently, on the basis upon which an orderly, hierarchical, peaceful and harmonious Japan might have been constructed (Berry 1986; Elisonas 1991b; Garcia 1993: 7–19).

In fact, the Jesuits noticed quickly that, in order to participate fully in Japanese society and, thus, to enhance the process of evangelization, they had to adapt to the social values and hierarchies in place. This process reflected the Jesuits' strategies of "contextual evangelization" and "cultural accommodation," leading to their first impulse of dealing with the uppermost echelons of society. On the second and third impulses, however, and under pressure from the newly arrived mendicant orders, some turned their attentions to the lowest ranks and even the outcasts (Fernandes Pinto 2000; Pina 2001). Working with a peculiar mixture of trade, religion and war, the Jesuits came to be tolerated, even welcomed, by some daimyo (sometimes leading to mass conversion of the populace). Nonetheless, the longer the situation of *sengoku jidai* developed, the more toleration began to lose its foundation. The question of the toleration or condemnation of Japanese Christians, as well as the presence of Westerners, became important for at least two reasons, one relating to political power and the other to a certain self-understanding/representation of the Japanese self. As noted by George Elison (1973: 131),

> [e]fforts at formal accommodation notwithstanding, the Jesuits were engaged in wholesale destruction of the Japanese tradition. [...] The diffusion of a new religion was permissible in Japan as long as the case was one of attraction to a concordant system of faith and ethics. The introduction of a foreign element was possible to the extent that it did not interfere with the dominant internal secular interests. The forced alienation from tradition was not tolerable. Exclusive claims of loyalty to an external element involved a secular clash.

Contrary to Chinese, Korean or Indian elements, the Christians represented a political and social heterodoxy that could threaten the ability and willingness of either Toyotomi Hideyoshi or Tokugawa Ieyasu to centralize power, on the one hand, and the legitimacy of the emerging orderly and hierarchical polity, on the other. Therefore, the Christians had at least to be managed, as this centralized perspective on power was principally aimed at preventing local daimyo or religious sects (e.g. the Ikkō sect [Single-Minded Sect])[5] from achieving enough power to disrupt the public peace. As Wakita Osamu (1982: 365) notes, "under both the Toyotomi and the Tokugawa governments, the daimyo were delegated power to govern by the central government" and thus these governments were less and less inclined to let any other power, either religious, political or military, undermine their newly acquired sovereign authority over Japan. Following this development, the Jesuits were increasingly perceived as seditious elements within the Japanese realm. Therefore, on July 24, 1587 – one day after promulgating a notice to the Japanese lords in which he denounced the forced conversions of Japanese people by Christian daimyo and the danger of Christianity (see Elison 1973: 117–118; Elisonas forthcoming) –, Hideyoshi issued an edict of expulsion directed against what he assumed would be the next threat to his authority: the Christian missionaries (Boscaro 1973; Elisonas 1991b: 359–372). Hideyoshi's decree read as follows (Elisonas forthcoming):

> [1]. Japan is the Land of the Gods. That a pernicious doctrine should be diffused here from the Kirishitan Country is most undesirable.
> [2]. To approach the people of our provinces and districts, turn them into [Kirishitan] sectarians, and destroy the shrines of the gods and the temples of the Buddhas is something unheard of in previous generations. Whereas provinces, districts, localities, and fiefs are granted to their recipients temporarily, contingent on the incumbent's observance of the laws of the realm and attention to their intent in all matters, to embroil the common people is miscreant.
> [3]. In the judgment of His Highness, it is because the Bateren amass parishioners as they please by means of their clever doctrine that the Law of the Buddhas is being destroyed like this in the Precincts of the Sun. That being miscreant, the Bateren can scarcely be permitted to remain on Japanese soil. Within twenty days from today they shall

[5] The parallel between the Ikkō sect [Single-Minded Sect] and the Jesuits is explicitly stated in Hideyoshi's edict prohibiting forced conversions of Japanese people, when he states that "The sectarians of the Bateren [padres] [...] are even more given to conjurations with outsiders than the Single-Minded sect" (see Elisonas forthcoming).

> make their preparations and go back to their country. During this time, should anyone among the common people make unwarranted accusations against the Bateren, it shall be considered miscreant.
> [4]. The purpose of the Black Ships is trade, and that is a different matter. As years and months pass, trade may be carried on in all sorts of articles.
> [5]. From now on hereafter, all those who do not disturb the Law of the Buddhas (merchants, needless to say, and whoever) are free to come here from the Kirishitan Country and return. Be heedful of this.

Four years after this edict and note, Hideyoshi (see Elisonas forthcoming) reaffirmed his position in a letter addressed to the Portuguese viceroy of the Indies:

> Our empire is the Land of the Gods. [...] In India, this godlike functioning is called the Law of the Buddhas (*Buppō*); in China, the Way of the Sages (*Jutō*); in these Precincts of the Sun, it is called the Way of the Gods (*Shintō*). To know the Way of the Gods is to know the Law of the Buddhas and to know the Way of the Sages as well.
> As long as humans are active in society, humanity will be their basic principle. Were it not for humanity and righteousness, a lord would not act as a lord or a subject as a subject. It is by applying humanity and righteousness that the essential ties between lord and subject, father and son, and husband and wife are perfected, that the Way of these relationships is established. Should you want to learn about the gods and the Buddhas in depth, kindly ask, and I will explain.
> In lands such as yours, one doctrine is taught to the exclusion of others, and you are unaware of the Way of humanity and righteousness. You therefore fail to revere the gods and the Buddhas or to distinguish between the lord and the subject. Instead, you seek to destroy the True Law by means of a pernicious doctrine. Hereafter, stop fabricating wild, barbarous nonsense in ignorance of right and wrong!
> Some years ago that notorious group, the Bateren, came to this country, seeking to bedevil and cast a spell on religious and lay folk, men and women alike. At that time I only subjected them to some slight punishment. Were they to return to these parts with the intention of proselytizing, however, I shall extirpate them without sparing any of their ilk, and it will then be too late for the gnashing of teeth. Should you have the desire of maintaining friendship with this land, however, the seas have been rid of the pirate menace and merchants are free to come and go anywhere within these borders. Think this over.

For Hideyoshi, both the temporal pretensions of the padres on the Japanese people (and especially its nobility) and their quasi-sovereign presence on Japanese soil in Nagasaki (see Pacheco 1970) represented grounds on which the Japanese and Western Christians might be able to conspire against his own policies. Hideyoshi's motives, however, were not only focused on power politics. Christianity represented a clear threat to what had, in a sense, replaced the exo-esoteric system of medieval times: the balancing of Shinto, Buddhism and Confucianism as the "pith and core of the Japanese social structure" under the auspices of Shinto beliefs,[6] which were "seen [by Hideyoshi] as different aspects of a sole reality and praised for their functions as warrenters of social order and peace – order and peace that the 'heresies' (obviously Christianity in particular) could endanger" (Boscaro 1973: 219). Hideyoshi's edicts and letters are fulfilled with a specific discourse on Japanese self-representation (internal and external), such as the *sangoku* [Three Countries] perspective or the idea of harmony and order, and thus contribute to the narrative matrix of *shinkoku shisō*, despite its anachronic use by Hideyoshi (see Rambelli 1996: 389). In effect, drawing a parallel between medieval times and early modern Japan,[7] the rhetoric of alterity constituted through *shinkoku* was basically an instrument of religious legitimization of political authority, a tool of domination which took the form of a state ideology, both territorial and ideational in its articulations (Kuroda 1996b). Territorially, *shinkoku shisō* characterized Japan as either a land of the gods or a land protected by the gods: a mythical place, preserved in its harmony and peace by the will of the gods. Furthermore, medieval *shinkoku* discourse

> functioned as a form of national consciousness within the framework of Japan's relations with other lands. Although essentially religious in nature, the *shinkoku* concept, insofar as it constituted an awareness of Japan as a *kuni* [country] [...], comprised a recognition by the Japanese of "their land" as a part of the actual East Asian world. (Kuroda 1996b: 379)

During the period in question, *shinkoku shisō* was reappropriated by the "chief narrators" of the time in order to develop a more complete sense

[6] One has to recall the interpenetration of Shinto beliefs with Buddhism and Confucianism during the medieval time, see Kuroda (1981: 9–14; 1996b: 359–371).

[7] It is to be noted that a thorough synchronic and diachronic analysis of the notion of *shinkoku* in early modern and modern Japan, using its medieval development as a point of departure, is still to be done (see Rambelli 1996: 390).

of belonging to a special, orderly and harmonious place, unified under one ruler – as is hinted in Hideyoshi's edict and letter. It also provided grounds on which a conception of a centralized bureaucratic state, the real power of the Tokugawa, became possible, through the development of a sense of within and without. This sense was grounded in the qualification of Japan as *shinkoku* in its demarcation from East Asian countries (with which relations were reestablished by the *bakufu*), and Western countries (with which relations were at best controlled, for instance, with the Dutch or, at worst, totally closed, as with the Portuguese). In relation to the sphere of ideas, medieval *shinkoku* discourse provided "a regimen of social control" (Rambelli 1996: 404) for determining norms and establishing how people should be situated in a hierarchy in Japanese society. During the Tokugawa period, *shinkoku shisō* provided a basic form on which a more specific rhetoric of alterity could be developed with regard to Christianity, which became associated, by its practices and, more importantly, through Tokugawa propaganda (see Elison 1973: 185–247), with pollution and impurity. In this regard, Christianity was configured as the opposite to Japanese religions (Shinto, Buddhism and Confucianism), and related to *shokue shisō* [pollution mindedness] (Elisonas 2000).

The *bateren* [padres], in particular, were associated with *shokue shisō*, insofar as they were involved in handling the poor, the sick and the dying. By not respecting the taboos related to the *hinin* [outcasts, "not human"], and by challenging the established social order, the *bateren* not only exposed themselves to the reprobation and suspicion of the elites for which *shokue shisō* was an instrument of social domination, but were also associated with filth and impurity, in view of the categorization of the *hinin* in Japanese society (Elisonas 2000: 18). It is very important to describe here the relations between certain types of dichotomies within a dominant Japanese self-understanding/representation in order to understand the relations established between a particular group of people and its position in society and the overall perception of the Japanese either of the within or the without (see Ohnuki-Tierney 1984: 34–50). The categories of purity and impurity are cardinal principles in the Japanese world view and ethos (see Geertz 1973: 126–128);[8] they participate in both rhetorical and behavioral practices that serve as articulations of the Japanese politics of alterity. As

[8] "World view" stands for the cognitive and existential aspects of a given culture while "ethos" stands for its moral and aesthetic aspects. An early perspective on Japanese culture according to this latter distinction and related to the categories of "purity" and "impurity" can be found pervadingly in the classical work of Ruth Benedict (1946).

explained by Ohnuki-Tierney (1984: 36), the handling of corpses or anything related to illness was linked with impurity. Moreover, impurity was considered to be something that could be passed on from one person to another.

The Jesuits and the mendicant orders, through their contacts with the *hinin* (notably in the hospitals they established) were placed in the category of impurity. As noted by Elison (1973: 85–86), "the intention was most charitable [...] but the results of charity were not what the Padres had hoped. The hospital was popular among the very poor; but persons of quality were reluctant to associate with missionaries who left themselves open to contamination with the most dreadful afflictions." The fear of this contamination was not so much about catching a disease than about being polluted through the missionaries. In fact, "[...] as long as they permitted the scurvy and the leprous to flock to them, the Jesuit missionaries would be associated with the apparatus of pollution. At the very least, they would be contaminated in the eyes of their noble patrons; at worst, they would be considered contaminants. They themselves risked becoming orifices that produced filth" (Elisonas 2000: 24). Purity and impurity, as a "dominant system of meaning," were also represented in at least two other dichotomies – in/out and above/below – which "may not have been identical throughout history, but the structure itself has remained intact" (Ohnuki-Tierney 1984: 47).

Thus, *shinkoku shisō* served in early modern Japan as a catalyst, and a performative framework and network, for a rhetoric of alterity, such as *shokue shisō*, the purpose of which was to translate otherness (the West, Christianity, impurity, the outside) into the realm of sameness (*shinkoku*, Shinto/Buddhism/Confucianism, purity, the inside). Furthermore, in a parallel yet different fashion from its medieval articulation, it constituted an heterology for Japanese people, by its structuration as "an active mis-remembering of the history of the Japanese archipelago, in the sense that it selected certain events and certain ideas and framed them within a certain ideological structure in order to produce a distorted vision of the past upon which a cultural identity and a system of domination could be built" (Rambelli 1996: 389–390). This mis-remembering led to a mis-understanding of otherness, orchestrated by those in a position of political power and cultural authority (Amino 1995, 2001 [1996]). While Hideyoshi first started this movement (see Boscaro 1973), the Tokugawa rulers were the primary agents, through their religious and political propaganda, illustrated by the famous *Kirishitan monogatari* [Tale of the Christians] (see Boscaro 1979; Elison 1973: 319–374). This tale, which appeared in 1639, and probably reached a vast audience, ends up on a note belonging to *shinkoku shisō*:

> During this reign the Kirishitan religion has been cut down at its root and cast out of our land. [...] But why was the outcome so fortunate? Japan is called the Land of the Gods. But it is also the terrain where Buddha's Law is widely spread. It is traditional in the Three Countries that the Royal Sway, the Way of the Gods, and the Path of Buddha are like unto a tripod's legs: if one of them be broken off, then the sun and moon are fallen from the sky and the lantern is lost which lights up the bloomy night. Barbarians from foreign lands came here, to spread their cursed doctrine and, despising the Buddhas and the Gods, to destroy them and do way with them, determined thereby to make of Japan a domain of devils. [...] But then the Kirishitans were exterminated, without being allowed to grasp an inch of our soil, to stand on a foot of our land. [...] The Empire is at peace, the land in tranquility, the reign of longevity. (Elison 1973: 374)

This excerpt somehow epitomized the Tokugawas' gradual limitation and near termination of the Christian presence in Japan (see Whelan 1992), which they accomplished by issuing and implementing several decrees, roughly during the period 1614 to 1639, forbidding the Japanese people from travelling abroad (or those abroad from returning home), controlling trade relations with foreign lands, expelling foreigners[9] and, of greater significance for our analysis of Japanese politics of alterity, controlling alternative self-understandings/representations that might have contradicted or endangered the new order of the *bakufu* (Jansen 2000: 75–80). From then on, the Tokugawa applied practices of alterity following a twofold policy towards the Christians. Inside the country, the Tokugawa enforced a rigorous social control policy throughout their realm; outside the country, they decided that the best way to deal with Christianity and to eradicate it from Japanese soil was to isolate the islands from the "source of that contagion" (Elisonas 1991b: 369): the West. As mentioned above, foreigners were expelled or concealed, turning the Tokugawa realm into what was called a "closed country" (*sakoku*, for a critical appraisal of the notion see Katō 1981; Tashiro 1982; Toby 1977), with the Dutch only being accepted as "silent traders" (Tojo 2000). Domestically, Tokugawa Hidetada and Iemitsu, the second and third shogun, respectively, were the first to intensify the actual annihilation of followers of the "pernicious doctrine," either through apostasy, a term which interestingly we will find again during the

[9] It is worth noting that the 1614 decree known as the "Statement on the Expulsion of the Bateren" started by rehearsing *shinkoku* as a justifying ground to expel the religious orders as they were deemed to "subvert the native Japanese, the Buddhist, and the Confucian foundations of the social order" (Elisonas 1991b: 367).

interwar period, or through physical elimination during several martyrdoms (see Anesaki 1936; Cieslik 1954; Elisonas forthcoming). In order to achieve this, Hidetada ordered all residents within the Tokugawa realm to register as parishioners of Buddhist temples. This policy, which was extended to the whole country in the mid-1680s, was a clear manifestation of practices of alterity, intended to enact and control a self-understanding/representation among the populace and a sense of group belonging between them, through what was chosen by the Tokugawa as the normal essence of a "Japanese" self.

The *danka seido* [affiliation system of temples and households] was an old Buddhist system transformed by the Tokugawa into a national institution in order to secure their political and social control over the country by linking a religious network with individual households to their central administration. In the 1614 edict, this co-optation was made explicit by referring to Christianity as an enemy of both the Tokugawa state and the *Japanese* religions (Elisonas forthcoming). Following this edict, Buddhist priests were entitled and even obliged to check on the presence of Christians or enemies of the state in the area in which their temples where situated (Marcure 1985: 39–42). This was, in a way, the popular counterpart of the *buke shohatto* [Code for the Military Houses], designed as a form of oath of allegiance, or loyalty test, by the daimyo to the regime. Tokugawa Iemitsu further elaborated the *buke shohatto* in order to include specific regulations against the propagation of Christianity (J. W. Hall 1991: 157). The *danka seido* was intended as a form of political and social control over the Japanese population since, from the very first months of 1614, Christians in several provinces were forced to convert back to Buddhism and obliged to enter the *danka* system by which they were recorded as Buddhist practitioners and, from then on, checked every year about their beliefs (Tamamuro 2001).

These practices of alterity finally reached their peak with the institutionalization of an office for the examination of religious beliefs (*shūmon aratame yaku*) in 1640, whose first head "prosecutor," Inoue Chikugo no Kami, was already deeply involved in the prosecution of Christians following the Shimabara uprising of 1637–38 (Anesaki 1938; Elison 1973: 195–208). This "inquisition" was aimed at wiping out Christianity from Japan, either by making "sectarians" apostatize Christianity or, more simply, by executing them. The latter became more and more of an extreme measure as the "inquisitors" soon recognized the importance of martyrs in strengthening the Christian faith among Japanese believers. They thus preferred to provoke *korobu* [apostatizing] (Anesaki 1936: 24–25), by means of threats, torture, temptations or disputations, as the value of apostates was greater than that of martyrs to testify the falsehood of the Christian religion. Apos-

tates helped also to weaken its vigor among the Japanese population, who were thus shown the true alien nature of Christianity, in contrast to the natural virtues and truths of the Japanese religions to which the apostates, or "fallen Christians" (*korobi kirishitan*), were "redirected," and within which they were for the rest of their life, and up to five generations, controlled (Tamamuro 2001: 248).[10] Of particular interest for the "inquisitors" were the *korobi bateren* ["fallen"/apostatized padres] who "served as a living proof of the evil of the forbidden religion," as they provided the Japanese authority with a "maximum propaganda effect" (Cieslik 1974: 26), the most famous being that of Christovao Ferreira (Cieslik 1974).

One of the main practices of alterity used by local magistrates to establish the religious orthodoxy of the commoners and elites, and to confirm the repudiation of Christianity by the *korobi kirishitan*, was to require them to trample on a Christian image (*ebumi*). This mandatory practice, dating back at least to 1629, was extended to the whole of Japan by 1640, and followed closely the institution of the *shūmon aratame yaku* in those regions, such as Kyushu, where the Christian religion was particularly strong (Whelan 1992: 370). This practice was described as necessary in a contemporary document aiming at outlining the purpose and procedures of the inquisition. It noted its effects on "old wives and women", who get "agitated and red in the face; they cast off their headdress; their breath comes in rough gasps; sweat pours from them" (as quoted in Elison 1973: 204), conditions and attitudes which consequently designated them as Christians. As it is recorded in some documents (see Marega 1939, Tamamuro 2001), people generally gathered at the house of the *shōya* [village headman] or at the temple once a year in order to process the rite of *ebumi*. At the *shōya*'s house, in an instance related by Marega (1939: 282), people were called by name and each were to set a foot on the image (*fumie*), two officials (*yakunin*) were to scrutinize the movements of the person to see if the image was really trampled and if the person was moved or not by such a gesture. If he/she proved to be moved by the *ebumi* then it was decided that he/she was Christian.

Once the image had been properly trampled, however, the name of the head of a family, along with details of the whole family, would be registered in the *shūmon aratamechō* [registries of religious affiliation]. The same process also took place at the temple during a similar ceremony, held once a year. This ceremony became a cornerstone of the *danka seido*, by enabling registration of most of the population according to their religious affiliation. By fulfilling the orthodox requirement of the Tokugawa regime, household members were allowed to receive a temple certificate (*terauke-*

[10] Apostates who revoked their apostasy (*tachi agaru*) were killed.

jō) which, according to a 1638 edict, "provided that people had to attend certain Buddhist rites, in particular, ceremonies on the anniversary days of ancestors, in order that their temple certificate should retain its validity. The death penalty was prescribed in cases of a lapsed certificate" (Marcure 1985: 43). The *danka seido* provided the Tokugawa regime with a tool of social control, implemented through an inquisitorial system, designed to establish and maintain a state ideology, which gradually matured in the course of the seventeenth and eighteenth centuries.

NORMALCY, *KOKUTAI* AND THE POLICY OF *TENKŌ*[11]

The second narrative matrix that will be discussed in this essay is that of *kokutai*. This notion came to the forefront of the discussion about the Japanese polity during the transitional period of the nineteenth century. From the mid-nineteenth to the mid-twentieth centuries, *kokutai* can be seen as a narrative matrix with many articulations (see Minear 1970: 57, 64–71), which deeply influenced the Japanese politics of alterity toward the West. As noted by Carol Gluck (1985: 144), in order to assess the importance of this notion, "the precise definition of *kokutai* mattered less than the ideological uses to which it was put." I will thus concentrate on its use during the interwar period, a period that saw Western ideologies, such as liberalism and communism, portrayed as threatening to the Japanese self-understanding/representation promoted by the Japanese state since the Meiji restoration. The *kokutai* matrix gave rise to both a rhetoric of alterity, enshrined in penal legislation and educational texts such as the *Kokutai no hongi* [Cardinal Principles of the National Entity of Japan] (see R. K. Hall 1949), and practices of alterity, illustrated by the politics of *tenkō* [apostasy]. Before considering these aspects, however, we need to understand the origins of the notion of *kokutai*, in order to appreciate its connection with *shinkoku shisō* and its emphasis on the "emperor system" (*tennōsei*).

The first far-reaching use of *kokutai* in early modern Japan is to be found in Aizawa Seishisai's *Shinron* [New Theses] (1986 [1825]) that, quite ironically, were inspired by Western learning (*rangaku*) and increasing probes by British and Russian vessels into Japanese waters. During the Tokugawa regime, the *rangakusha* [Western scholar] was the Japanese *histōr* of the West. Western sources were comprised within a "kind of Confucian-type immutable scholarly whole, bits and pieces of which [the Western scholars] were fitting together," instead of placing this knowledge in its own

[11] Some elements of this argument have already been partly developed in Guillaume (2002).

chronology. Therefore the West was relayed through Japanese conceptions of time and change, and Western knowledge was artificially perceived as "material," departing from the more "spiritual" articulations existing in Confucianism. Western learning was henceforth constrained in a knowledge "made to adhere to the unquestioningly accepted Neo-Confucian theoretical framework of Tokugawa society" (Goodman 1986: 6, 225, 228). Yet, according to Aizawa, if there was one aspect of the West worthy of consideration, it was Christianity: "as civilization steadily progressed, even the barbarians received its blessings; they learned the technique of creating religious injunctions and precepts to guide their people. [...] [T]hose hordes [used to lack] integration and permanence. But now Islam and Christianity have provided their leaders with these two elements and more" (Aizawa 1986 [1825]: 194). It was Christianity that gave the West its strength by offering Western leaders a "state cult" able to unify their subjects and, at the same time, subvert the lands they aimed to conquer. Aizawa named this "popular unity and allegiance" created by the state cult *kokutai*. The notion of *kokutai* thus also came to mean "the unity of religion and government" (*saisei itchi*) which could be "used by a ruler to create spiritual unity and integration among his subjects" (Wakabayashi 1986: 13, 142). This was the methodology through which peoples were transformed into nations.

Furthermore, Aizawa conceptually linked the idea of *shinkoku* to *kokutai* through the idea of an unbroken lineage of emperors (*bansei ikkei*). Aizawa (1986 [1825]: 170) explains:

> Though present and past be far removed, His Imperial Majesty is a Descendant of the same Dynastic Line founded by Amaterasu. The masses below are descendants of those masses first blessed by Amaterasu's loving grace in antiquity. If we establish a set of doctrines for the people in keeping with their indomitable spirit, [...] and if we rectify the loyalty of subject for lord and make warmer still the affection between parent and child, then it will not be difficult to edify the people and achieve spiritual unity.

Shinkoku refers in Aizawa's conceptualization to the mytho-history of Japan, a form of mis-remembering, which is used to describe the *bakuhan* order. Thus, *kokutai* becomes the warrant of "Japan's uniqueness as a civilization and eternity as a state" (Harootunian 1970: 91–92, 100). Through mytho-history, the emperor was to be considered the sacred pillar of Japanese society and its political regime, both being symbolically united to the emperor. This link between the people and the emperor evolved during the 1860s and the first thirty years of the Meiji restoration under the influence of "liberal" thinkers. Expanding and distorting Aizawa's own con-

ceptions, they attempted to use *kokutai* to separate the emperor from the actual government and develop a system of governance. However, the notion of *kokutai* central to the Meiji state formation was one in which "the state appropriated the value inherent in the 'imperial house' and '*kokutai*' and then tried to draw the people in by means of ideological fictions like *kunmin ikka* [the ruler and the people as one family] and *kazoku kokka* [the family-state]" (Irokawa 1985 [1970]: 252–254, 259). The Meiji constitution of 1889 established the emperor system as a form of governance, while the *Imperial Rescript on Education* (1958 [1890]) introduced ideas constitutive of *kokutai*, such as the family-state, into the educational system. Increasingly, *kokutai* came to be used as an "amuletic word," to use Tsurumi Shunsuke's description, to justify everything that was undertaken (Daniels 1956; Irokawa 1985 [1970]: 250).

The recourse to *kokutai* as an amuletic word in the modern era was paralleled by a growing mechanical modernization that deepened existing social, economic and political discrepancies. Increasingly, such recourse became part of a movement during the late Meiji and subsequent Taishō era aimed at shaping a political community that as yet lacked a clear sense of belonging or a sense of a national community (*kokumin*). The motives underlying this movement were exposed by Kenneth B. Pyle (1973: 53–57) as: "1) averting the social disruption seen in Western industrial societies; 2) absorbing new groups into political processes in a way that would not jeopardize the existing order; and 3) promoting continued rapid economic development." To do so, *kokutai* evolved to serve as an orthodox argument that was gradually transmitted by way of propaganda, education or through its embodiment in a legal form (see Khan 2000; Mitchell 1973, 1976; Wray 1973). Anti-particularistic tendencies, such as liberalism and socialism, emerged and grew during the Taishō and early Shōwa periods and were perceived as threats to the *kokutai* and the *tennōsei* since they belonged to the "dangerous thoughts" (*kiken shisō*) which threatened to contaminate the population through the diffusion of individualist ways of thinking and behaviors (Hoston 1992; Katō 1999 [1974]; Mitchell 1992: 36–68; Nolte 1984). During the interwar period, these schools of thought in conflict with the Japanese self-understanding/representation promoted by the Taishō and Shōwa regimes were epitomized in what was called *modanizumu* [modernism] or even *Amerikanizumu* [Americanism]. They were considered as thoughts and behaviours presenting a challenge to Japanese social and cultural traditions through their diffusion in Japanese popular culture by different medias. It is worth noting that this diffusion and reception even led to a series of Japanese cultural and ethnographic studies on these phenomena (Harootunian 2000; Sato 1998; Silverberg 1992).

Emperor Taishō shared these fears, as evidenced by a 1923 imperial prescript in which he ordered the Japanese people to run away from any type of radical thinking and to moderate their social critics (Mitchell 1976: 30–31). In other words he ordered Japanese people to reject alternative self-understandings/representations, originating from the West, which contravened the official orthodoxy (see Najita and Harootunian 1988). Henceforth,

> by the end of the Taisho era, a growing sense of national frustration and crisis had created a mood within the government and among the concerned public for new methods to control radical thought. It was obvious that the old methods were becoming less effective, particularly in the face of a rapidly rising level of ideological and political sophistication among the general populace. (Mitchell 1976: 33)

The result was the establishment of the 1925 Peace Preservation Law (Mitchell 1973, 1976), which defined the ideological parameters to which organizations and individuals had to conform. These legal provisions (revised twice in 1928 and 1941) were part of a rhetoric of alterity in which the heterodox behavior and way of thinking of some Japanese people were related to alternative self-understandings/representations threatening the harmony of the political community as a whole. This was done by placing *kokutai* at the center of this alterity rhetoric, criminalizing persons organizing or belonging to "an association with the objective of altering the *kokutai* or the form of government or denying the system of private property," pursuant to article 1 of the draft law (see Mitchell 1976: 63).[12] In implementing the law, the Ministry of Justice chose to apply a direct approach to the problem of radical thinking. It set up an Office of Thought (*shisōbu*), designed to prosecute, through the supervision of thought prosecutors (*shisō gakari kenji*), any individuals or organizations participating in crimes of thought (*shisōhan*). This alterity rhetoric thus gave rise to a series of practices of alterity, such as the *tenkō* policy (Mitchell 1976: 97–147; Steinhoff 1988, 1991), which will be considered in more detail later on.

A major aspect of the Peace Preservation Law as a rhetoric of alterity was the transformation of *kokutai* into a legal term that allowed very broad interpretations of the law by the judicial and police authorities. Furthermore, the use of *kokutai* had an important symbolic meaning. More than a criminal law, the Peace Preservation Law was also a strong affirmation of the unity and harmony of the nation in a period of political, economic and social crisis. The aim was to appease Japanese society by fighting its prob-

[12] The article was finally adopted with the provision that the mention to *seitai* [form of government] would be deleted (Mitchell 1976: 65).

lems and showing to the people the way to a sound and orthodox social integration. As Richard Mitchell (1976: 67–68) pinpoints:

> The use of the enigmatic and highly emotional term *kokutai* reflected a continuation of the government drive to indoctrinate its subjects in the way of reverence for the emperor. [...] [T]he use of *kokutai* in the Peace Preservation Law was [also] a logical extension of this ongoing reaction to modernization and Westernization. By using this phrase, the government informed all the emperor's subjects of its intention to preserve the Japanese way of life in the face of rapid change.

The enshrinement of *kokutai* in a law reinforced its function as an amuletic word and provided grounds for its diffusion into other spheres controlled by the state such as education. In this respect, the most famous moral education textbook of the interwar period, the *Kokutai no hongi* [Cardinal Principles of the National Entity of Japan], published in 1937, represents a perfect example of alterity rhetoric in the field of education. It was initially printed in 300,000 copies and, by the end of the Second World War, almost 2,000,000 had been sold. The book was the work of a committee of professors coming from the most prestigious universities in Japan and who were asked by the Ministry of Education to define what were Japan's "essential truths" and how they could be compared with those of the West. The manual was especially designed to be distributed to the teaching network of both public and private schools from the university to the elementary schools level (R. K. Hall 1949: 3–11). *Kokutai no hongi* could be considered to be what Suzuki Takeshi (2001: 254–259) calls an "ideological pronouncement," a text that "declares the framing story leading to social practices and agreement through the normal process of social existence, interaction, and discourse." *Kokutai no hongi* is furthermore characterized by a "'one-sided communication,' or a sort of imperfect communication designed to ask the audience to stop thinking and to blindly accept the imposed cultural norm or social more."

As a monological volume, *Kokutai no hongi* "employs a variety of rhetorical strategies to distinguish Japanese traditions from their Western counterparts" (Suzuki 2001: 259). Indeed, one of its aims is to see how the latter can be absorbed into the former without destroying it, since Western traditions were inhabited by the inherent contradictions of individualism. The introductory part of the book underscores the origin of the "various ideological and social evils of present-day Japan" in its inability to absorb soundly and orthodoxically foreign elements. It is also pointed out that to *re*install harmony in the realm would require an investigation of "the intrinsic nature of Occidental ideologies" and an understanding of "the true meaning of our national entity (*kokutai*)" (see R. K. Hall 1949: 51–55). The

first part of the book (R. K. Hall 1949: 59–102) emphasizes the idea of *tennōsei* as the founding and enduring characteristic of *kokutai*, recalling that Japan was "founded on this great principle, all the people, united as one great family nation in heart and obeying the Imperial Will" (R. K. Hall 1949: 59). In view of its divine character, Japan is therefore a unique and sacred nation. Since the Japanese people are the subjects of a deity, they have to respect and follow a number of rules. They also have to be patriotic and loyal, in accordance with the virtue of filial piety in the family-state, and in order to avoid breaking this harmonic relationship. Harmony is the second main theme stressed in the book:

> Harmony is a product of the great achievements of the founding of the nation, and is the power behind our historical growth; while it is also a humanitarian Way inseparable from our daily lives. The spirit of harmony is built on the concord of all things. When people determinedly count themselves as masters and assert their egos, there is nothing but contradictions and the setting of one against the other; and harmony is not begotten. [...] Harmony as of our nation is not a mechanical concert of independent individuals of the same level that has its starting point in [cold] knowledge, [but] a great harmony of individuals who, by giving play to their [individual] differences, and through difficulties, toil and labor, converge as one. (R. K. Hall 1949: 93–94)

Henceforth, Western societies are inferior to Japanese society because they are unable to reach this harmony among the people, and between the people and the leadership. Harmony means national unity according to the principles of *kokutai* that, in turn, are to be contrasted with the principles ruling in the West (individualism, self-autonomy, materialism, rationalism) (Suzuki 2001: 260). The Western influence corrupts the ability to reach "a pure and clear state of mind that belong *intrinsically* to us as subjects, and thereby fathom the great principle of loyalty" (R. K. Hall 1949: 82, my emphasis). The Japanese are intrinsically different from the "so-called citizens of Occidental countries," as their relations to the ruler are not embedded in a disembodied and cold social contract but in a natural unity defining the essence of the *kokutai* (R. K. Hall 1949: 79–80). As the *Kokutai no hongi* points out (R. K. Hall 1949: 93–102), it is the true nature of Japanese people to look after harmony, a harmony threatened by imported and unnatural Western doctrines or perspectives. In a sense, Western countries are the inverted image of Japan and, as such, their ideologies should be imported with caution and carefully monitored in order not to disturb, as was the case in the sixteenth and seventeenth centuries, what lies at the center of Japan as a national community. This monitoring, as expressed by

the Peace Preservation Law and the policy of *tenkō*, is vividly recalled in the *Kokutai no hongi*, which emphasizes that Western learning should only be integrated in the light of the *kokutai* (R. K. Hall 1949: 175).

Thus, during the interwar period, the Taishō and Shōwa regimes were forced to try to cope with an integrative problem related to the "importation" of foreign ideologies, in particular leftist movements, which spread through a population increasingly aware of its own political role (Mitchell 1976: 21–33). As in many other countries (see Steinhoff 1991: 3–4), the Japanese authorities used a wide range of practices of alterity designed to establish the boundaries of normalcy by delineating self-policing limits. Such laws were designed to confront what were deemed to be deviant behaviors and thoughts, and the related punishments reflected this goal. They were designed either for deterrence, retribution, prevention, or with a normative design, in the case of rehabilitation (see Steinhoff 1991: 49–51). A point worth focusing on here is the implementation by the Ministry of Justice, during the 1930s, of a new policy concerning the thought criminals: the policy of *tenkō*. *Tenkō* [change of heart] is a term that we can also appropriately translate as *apostasy* in the light of the Japanese politics of alterity toward the West (Mitchell 1976: 127–147; Steinhoff 1988, 1991). This policy consisted of dropping any legal charges against a thought criminal, considered as a potential apostate (*tenkōsha*), if he/she publicly rejected the ideology underlying the actions for which he/she was arrested and/or condemned.

The idea of rehabilitation as such was not new in Japanese legislation but it was given greater importance in cases of thought crimes during the interwar period since it was considered to be the optimal outcome of the *tenkō* (Mitchell 1976: 98). Furthermore, *tenkō* was conceived, as Patricia G. Steinhoff (1991: 57, my emphasis) outlines, as "the *natural* resolution of the thought crime" given that "*tenkō* provided the proper ritual expiation required for retribution, and in that process the thought criminal also rehabilitated himself and became fit for social life again." In other words, *tenkō* was a procedure put in place to rehabilitate Japanese thought criminals to the normalcy of their Japaneseness, and to rid them from the pollution of alien thoughts. These underlying reasons were very clear for someone like Hirata Susumu, a thought prosecutor:

> [No] thought criminal was hopeless. [...] Since they were all Japanese, sooner or later they would all come around to realizing that their ideas were wrong (as quoted in Mitchell 1976: 127).

It was important for the authorities not only to break the group morale existing in the type of organizations the Peace Preservation Law was directed against but also to avoid the creation of martyrs by simply executing

thought criminals. During the process that could lead to a *tenkō* statement (*tenkōshō*), a statement proving the act of apostatizing one's beliefs, the police and judicial authorities exercised physical, psychological and social pressure in order to create the favorable conditions for an imprisoned thought criminal to renounce his/her convictions. This procedure is not unlike the one undertaken by the *shūmon aratame yaku*. Pressure was designed to shatter the sense of group belonging usually supporting an individual in an ideology. Consequently, thought criminals were forced to face alone either the falsity of their ideological beliefs toward their country or the idea that their behaviour had disgraced or displeased their family. In parallel or following the process of applying pressure to the thought criminals, each *tenkōsha* went through at least three broad mental steps before committing *tenkō*. A first step was to start to find motives for *tenkō*, that is intellectual and emotional elements that would shake the *tenkōsha*'s beliefs. It is worth noting that *kokutai* and *tennōsei* constituted two important points fostering the emergence or maturation of self-doubt concerning one's own ideology. A second step was to find an excuse, which was often linked to previous *tenkō*, in order to justify what was generally felt as a betrayal of comrades or an ideology. A third step was to accept one's own *tenkō*, an acceptance that led many to either find new grounds, whether religious or ideological, to fill the void following the apostatizing (Mitchell 1992: 78–81, 117–139; Steinhoff 1991: 99–123).

In creating apostates the authorities avoided creating martyrs. Furthermore, in some famous *tenkō* cases such as the one involving the communist leaders Sano Manabu and Nabeyama Sadachika, the authorities were able to create incentives for other *tenkōsha* to go through the three steps mentioned earlier. More importantly, these cases were used substantially for propaganda purposes to promote the government policy of *kokutai* along with an idea of national harmony, not unlike the cases of *korobi bateren* in the seventeenth century. Once *tenkō* had been achieved, however, the process of social and ideological control and reintegration was only just beginning. The judicial authorities feared that *tenkōsha* would slip back to their former state for two main reasons. Either they would find themselves unable to reintegrate into a society in which they used to be marginalized and thus were perceived as "polluted," or their *tenkō* had only a fragile basis, forcing the authorities to monitor and control them in order to prevent a relapse. Hence, in 1936, a Thought Criminals' Protection and Supervision Law Bill (*Shisōhan hogo kansatsu hō*) was adopted by parliament. This law was designed to "protect" one "from the danger of again violating the peace law" and to supervise "the thoughts and activities of each person." As Richard H. Mitchell notes, for the head of the Protection Division, Moriyama Takeichirō, "the law would be used to stimulate their Japanese

spirit and truly understand what it meant to be Japanese; for converted people, the object would be to move their thought further along the proper path. The spirit of the law, said Moriyama, drew upon the historical fact that Japan was one great family" (Mitchell 1992: 103–108; Steinhoff 1991: 200–209).

Concluding Remarks

The aim of this essay was to delineate a possible structuration of narratives found in Japanese history along the idea of a Japanese politics of alterity toward the West. These narrative matrices, that of *shinkoku* or *kokutai*, were shown to be performative frameworks and networks through which alterity rhetoric and practices of alterity were applied by chief narrators to alternative self-understandings/representations. By mis-directing the understanding that Japanese people might have had of alternative selves, the various chief narrators attempted to promote a unified and increasingly "national" self which was deemed to represent and constitute the orthodox, normal and natural essence of the Japanese as a collective body and polity. Thus, the underlying rationale behind this politics of alterity was that any Japanese person following Western ideologies or religions (whether Christianity, Communism or Western Liberalism) was actually forcing him-/herself to become a westernized alien and, therefore, a threat to the peace and harmony of the Japanese realm. While early modern Japan saw a complete rejection of any Western elements from its own self-understanding/representation, in modern Japan, as Stefan Tanaka (1993: 18) has noted in relation to modern Japanese historiography, Japanese chief narrators dialogically used "the West and Asia as other(s) to construct their own sense of a Japanese nation as modern and oriental." This transition from the Tokugawa exclusionary policy towards the West to its social monitoring during the Meiji, Taishō and early Shōwa eras is in itself an interesting element illustrating the gradual autonomization of the Japanese people in a centralized state and its integration into a national entity. A change is also discernible in the structuration of the identity-alterity nexus.

Moreover, this essay has shown that parallel alterity rhetoric and practices of alterity were used in Japan despite the evolution of the "national" thrust between the Tokugawa and the Meiji eras. Tessa Morris-Suzuki (2001) has emphasized the movement from a spatial conception of frontier and self-understanding/representation in Japan to a temporal one. This movement is illustrated here, on the one hand, by the reaction against Christianity and the West in the form of a policy of "closed country" (*sa-*

koku), sustained by the narrative matrix of *shinkoku shisō* and the practices designed to eliminate Christianity and, on the other, the evolution of the discourse on *kokutai* and the related practice in the 1930s of *tenkō*, which supported the idea that Japanese people should reach a certain stage of "national evolution." That the narrative matrix of *shinkoku shisō* was still at work, in parallel with the emergence and the strengthening of *kokutai* during the nineteenth and the first half of the twentieth centuries, by the medium of the conception of *tennōsei*, is an interesting element in the analysis of this temporal development. The constructed memory of a mythical past came to represent a form of naturalization of a specific self-understanding/representation, notably through the naming and typologizing of difference and diversity into categories establishing unity and homogeneity (Amino 1995, 2001 [1996]). In other words, by replacing a spatial conception of self-understanding/representation, that could not integrate fully the "Japanese" realm, by a temporal conception, ruling elites permitted the establishment of a *Japanese* politics of alterity that could fulfill the aim of homogeneity and unity (see also Fujitani 1993).

It is also important to note that either the practices of alterity used by the *shūmon aratame yaku*, through the *danka seido*, from the seventeenth century to the beginning of the nineteenth or those employed by the judicial authorities of the interwar period were not only directed against the religious, ideological or social margins of Japanese society. They also were aimed at the vast silent majority in an effort to reaffirm the orthodoxy or normalcy *and* the harmonizing qualities of the chief narrators' self-understanding/representation (with some success as Amino's work has shown, see Amino 1995, 2001 [1996]). In effect, a major underlying element in any Japanese politics of alterity, whether in its early modern or modern articulations, was the idea of harmony which is often the ideal background against which the different rhetorics of alterity reviewed in this essay are enunciated. Harmony was the ideal boundary of the within, the referent through which the without was translated, the alternative self-understandings/representations which were most of the time situated in an external realm (but were often echoed within). Either *shinkoku shisō* or *kokutai* provided the narrative matrices for alterity rhetorics that offered ways to control the differences that Japanese society faced at various moments in its history. In that sense, they provided chief narrators with a performative framework that mis-directed the understanding of the other in order to build a system of meaning sanctifying the orthodoxy, normalcy, and naturalness of an exclusive self-understanding/representation.

References

Aizawa, Seishisai (1986 [1825]): New Theses. In: Wakabayashi, Bob T.: *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan: The* New Theses *of 1825*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 147–277.

Amino, Yoshihiko (1992): Deconstructing "Japan." In: *East Asian History* 3, pp. 121–141.

Amino, Yoshihiko (1995): Les Japonais et la mer. In: *Annales – Histoire, Sciences Sociales* 50, 2, pp. 235–258.

Amino, Yoshihiko (2001 [1996]): Emperor, Rice, and Commoners. In: Denoon, Donald et al. (eds.): *Multicultural Japan: Palaeolithic to Postmodern*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 235–244.

Anesaki, Masaharu (1936): Psychological Observations on the Persecution of the Catholics in Japan in the Seventeenth Century. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 1, 1 (April), pp. 13–27.

Anesaki, Masaharu (1938): Prosecution of Kirishitans after the Shimabara Insurrection. In: *Monumenta Nipponica* 1, 2 (July), pp. 293–300.

Baumgärtner, Ingrid (1997): Weltbild und Empirie. Die Erweiterung des kartographischen Weltbilds durch die Asienreisen des späten Mittelalters. In: *Journal of Medieval History* 23, 3 (September), pp. 227–253.

Benedict, Ruth (1946): *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin.

Berry, Mary E. (1986): Public Peace and Private Attachment: The Goals and Conduct of Power in Early Tokugawa. In: *Journal of Japanese Studies* 12, 2 (Summer), pp. 237–271.

Bhabha, Homi K. (1990): Narrating the Nation. In Bhabha, Homi K. (ed.): *Nation and Narration*. London: Routledge, pp. 1–7.

Bodart-Bailey, Beatrice (1993): The Persecution of Confucianism in Early Tokugawa Japan. In: *Monumenta Nipponica* 48, 3 (Autumn), pp. 293–314.

Boscaro, Adriana (1973): Toyotomi Hideyoshi and the 1587 Edicts Against Christianity. In: *Oriens Extremus* 20, 2, pp. 219–241.

Boscaro, Adriana (1979): I kirishitan monogatari: una rilettura del 'secolo cristiano.' In: *Annali di Ca' Foscari* 18, 3, pp. 113–137.

Campbell, David (1992): *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Cieslik, Hubert (1954): The Great Martyrdom in Edo 1623: Its Causes, Course, Consequences. In: *Monumenta Nipponica* 10, 1–2 (Spring), pp. 1–44.

Cieslik, Hubert (1974): The Case of Christovao Ferreira. In: *Monumenta Nipponica* 29, 1 (Spring), pp. 1–54.

Daniels, F. J. (1956): Mr. Turumi-Syunsuke on the 'Amuletic' Use of Words: A Translation, with Commentary. In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 18, 3, pp. 514–533.

De Bary, Theodore et al. (eds.) (2001): *Sources of Japanese Tradition*. Vol. 1: *From Earliest Times to 1600*. 2nd ed. New York: Columbia University Press.

De Certeau, Michel (1975): *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard.

De Libera, Alain (1996): *La querelle des universaux: De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Seuil.

Doty, Roxanne L. (1996): The Logic of Différance in International Relations: U.S. Colonization of the Philippines. In: Beer, Francis A. and Robert Hariman (eds.): *Post-Realism: The Rhetorical Turn in International Relations*. East Lansing: Michigan State University Press, pp. 331–345.

Elison, George (1973): *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Elisonas, Jurgis (1991a): The Inseparable Trinity: Japan's Relations with China and Korea. In: Hall, John W. (ed.): *Early Modern Japan*. Vol. 4 of *The Cambridge History of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 235–300.

Elisonas, Jurgis (1991b): Christianity and the daimyo. In: Hall, John W. (ed.): *Early Modern* Japan. Vol. 4 of *The Cambridge History of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 301–372.

Elisonas, Jurgis (2000): The Jesuits, the Devil, and Pollution in Japan: The Context of a Syllabus of Errors. In: *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 1 (December), pp. 3–27.

Elisonas, Jurgis (forthcoming): The Evangelic Furnace. In: De Bary, Theodore et al. (eds.): *Sources of Japanese Tradition*. Vol. 2. New York: Columbia University Press.

Faye, Jean-Pierre (1972): *Langages totalitaires: Critique de la raison narrative, critique de l'économie narrative*. Paris: Hermann.

Fernandes Pinto, Ana (2000). Japanese Elites as Seen by Jesuit Missionaries: Perceptions of Social and Political Inequality among the Elites. In: *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 1 (December), pp. 29–43.

Fujitani, Takashi (1993): Inventing, Forgetting, Remembering: Toward a Historical Ethnography of the Nation-State. In: Befu, Harumi (ed.): *Cultural Nationalism in East Asia: Representation and Identity*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, pp. 77–106.

Garcia, José M. (1993): Préface. In: Castro, Xavier de et al. (eds.): *Traité de Luís Fróis, S.J. (1585) sur les contradictions de mœurs entre Européens et Japonais*. Paris: Éditions Chandeigne, pp. 7–39.

Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Gluck, Carol (1985): *Japan's Modern Myth: Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton: Princeton University Press.

Goodman, Grant K. (1986): *Japan: The Dutch Experience*. London: The Athlone Press.

Greenblatt, Stephen (1991): *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago: The University of Chicago Press.

Guillaume, Xavier (2002): Foreign Policy and the Politics of Alterity: A Dialogical Understanding of International Relations. In: *Millennium: Journal of International Studies* 31, 1, pp. 1–26.

Hall, John W. (1991): The *Bakuhan* System. In: Hall, John W. (ed.): *Early Modern Japan*. Vol. 4 of *The Cambridge History of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 150–182.

Hall, Robert K. (1949): *Kokutai no Hongi: Cardinal Principles of the National Entity of Japan*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Harootunian, Harry D. (1970): *Toward Restoration: The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*. Berkeley: University of California Press.

Harootunian, Harry D. (2000): *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*. Princeton: Princeton University Press.

Hartog, François (1991): *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard.

Hartog, François (1996): *Mémoire d'Ulysse: Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard.

Hoston, Germaine A. (1992): The State, Modernity, and the Fate of Liberalism in Prewar Japan. In: *Journal of Asian Studies* 51, 2 (May), pp. 287–316.

Imperial Rescript on Education (1958 [1890]). In: Tsunoda, Ryusaku et al. (eds.): *Sources of Japanese Tradition*. New York: Columbia University Press, pp. 139–140.

Irokawa, Daikichi (1985 [1970]): *The Culture of the Meiji Period*. Princeton: Princeton University Press.

Jansen, Marius B. (2000): *The Making of Modern Japan*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Katō, Hidetoshi (1981): The Significance of the Period of National Seclusion Reconsidered. In: *Journal of Japanese Studies* 7, 1 (Winter), pp. 85–109.

Katō, Shūichi (1999 [1974]): Taishō Democracy as the Pre-Stage for Japanese Militarism. In: Silberman, Bernard S. and Harry D. Harootunian (eds.): *Japan in Crisis: Essays on Taishō Democracy*. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan, pp. 217–236.

Khan, Yoshimitsu (2000): Schooling Japan's Imperial Subjects in the Early Shōwa Period. In: *History of Education* 29, 3, pp. 231–223.

Kilani, Mondher (1994): *L'invention de l'autre: Essais sur le discours anthropologique*. Lausanne: Payot.
Koselleck, Reinhart (1990): *Le futur passé: Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
Koselleck, Reinhart (1997): *L'expérience de l'histoire*. Paris: Seuil/Gallimard.
Kuroda, Toshio (1981): Shinto in the History of Japanese Religion. In: *Journal of Japanese Studies* 7, 1 (Winter), pp. 1–21.
Kuroda, Toshio (1996a): The Development of the *Kenmitsu* System as Japan's Medieval Orthodoxy. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 23, 3–4 (Fall), pp. 233–269.
Kuroda, Toshio (1996b): The Discourse on the "Land of Kami" (*Shinkoku*) in Medieval Japan: National Consciousness and International Awareness. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 23, 3–4 (Fall), pp. 353–385.
Macé, François (1994): La double écriture des traditions dans le Japon du VIII[e] siècle: Fondation et refondation, histoire et commencements. In: Detienne, Marcel (ed.): *Transcrire les mythologies: Tradition, écriture, historicité*. Paris: Albin Michel, pp. 77–102.
Marcure, Kenneth A. (1985): The Danka System. In: *Monumenta Nipponica* 40, 1 (Spring), pp. 39–67.
Marega, Mario (1939): E-Fumi. In: *Monumenta Nipponica* 2, 1 (January), pp. 281–286.
McCormack, Gavan (2001 [1996]): *Kokusaika*: Impediments in Japan's Deep Structure. In: Denoon, Donald et al. (eds.): *Multicultural Japan: Palaeolithic to Postmodern*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 265–286.
Minear, Richard H. (1970): *Japanese Tradition and Western Law: Emperor, State, and Law in the Thought of Hozumi Yatsuka*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Mitchell, Richard H. (1973): Japan's Peace Preservation Law of 1925: Its Origins and Significance. In: *Monumenta Nipponica* 28, 3 (Autumn), pp. 317–345.
Mitchell, Richard H. (1976): *Thought Control in Prewar Japan*. Ithaca: Cornell University Press.
Mitchell, Richard H. (1992): *Janus-Faced Justice: Political Criminals in Imperial Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
Morris-Suzuki, Tessa (2001): A Descent into the Past: The Frontier in the Construction of Japanese Identity. In: Denoon, Donald et al. (eds.): *Multicultural Japan: Palaeolithic to Postmodern*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 81–94.
Najita, Tetsuo and Harry D. Harootunian (1988): Japanese Revolt against the West: Political and Cultural Criticism in the Twentieth Century. In:

Duus, Peter (ed.): *The Twentieth Century.* Vol. 6 of *The Cambridge History of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 711–774.

Nakai, Kate Wildman (1980): The Naturalization of Confucianism in Tokugawa Japan: The Problem of Sinocentrism. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 40, 1, pp. 157–199.

Nolte, Sharon H. (1984): Individualism in Taishō Japan. In: *Journal of Asian Studies* 43, 4 (August), pp. 667–684.

Ohnuki-Tierney, Emiko (1984): *Illness and Culture in Contemporary Japan: An Anthropological View.* Cambridge: Cambridge University Press.

Oxford English Dictionary Online (1989): mis-, *prefix* 1. http://dictionary.oed.com/cgi/entry/00147587 (found 22.10.2002).

Pacheco, Diego (1970): The Founding of the Port of Nagasaki and its Cession to the Society of Jesus. In: *Monumenta Nipponica* 25, 3–4, pp. 303–323.

Pagden, Anthony (1993): *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*. New Haven: Yale University Press.

Pina, Isabel (2001): The Jesuit Missions in Japan and in China: Two Distinct Realities. Cultural Adaptation and the Assimilation of Natives. In: *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 2 (June), pp. 59–62.

Pollack, David (1986): *The Fracture of Meaning: Japan's Synthesis of China from the Eighth through the Eighteenth Centuries.* Princeton: Princeton University Press.

Polo, Marco (1998 [1298]): *La description du monde.* Paris: Librairie Générale Française.

Pyle, Kenneth B. (1973): The Technology of Japanese Nationalism: The Local Improvement Movement, 1900–1918. In: *Journal of Asian Studies* 33, 1 (November), 51–65.

Rambelli, Fabio (1996): Religion, Ideology of Domination, and Nationalism. Kuroda Toshio on the Discourse of *Shinkoku*. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 23, 3–4 (Fall), pp. 387–426.

Rocher, Alain (1997): *Mythe et souveraineté au Japon*. Paris: PUF.

Sato, Barbara (1998): Reconsidering *Amerikanizumu* and *Modanizumu* in Interwar Japan. In: *Review of Asian Pacific Studies* 17, pp. 1–18.

Silverberg, Miriam (1992): Constructing the Japanese Ethnography of Modernity. In: *Journal of Asian Studies* 51, 1 (February), pp. 30–54.

Steinhoff, Patricia G. (1988): Tenkō and Thought Control. In: Bernstein, Gail L. and Fukui Haruhiro (eds.): *Japan and the World: Essays on Japanese History and Politics in Honour of Ishida Takeshi*. London: Macmillan Press, pp. 78–94.

Steinhoff, Patricia G. (1991): *Tenkō: Ideology and Societal Integration in Prewar Japan*. New York: Garland.

Suzuki, Takeshi (2001): *The Cardinal Principles of the National Entity of Japan*: A Rhetoric of Ideological Pronouncement. In: *Argumentations* 15, 3, pp. 251–266.

Tamamuro, Fumio (2001): Local Society and the Temple-Parishioner Relationship within the Bakufu's Governance Structure. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 28, 3–4 (Fall), pp. 243–274.

Tanaka, Stefan (1993): *Japan's Orient: Rendering Pasts into History.* Berkeley: University of California Press.

Tashiro, Kazui (1982): Foreign Relations during the Edo Period: *Sakoku* Reexamined. In: *Journal of Japanese Studies* 8, 2 (Summer), pp. 283–306.

Teeuwen, Mark (2002): From *Jindō* to Shinto: A Concept Takes Shape. In: *Japanese Journal of Religious Studies* 29, 3–4 (Fall), pp. 233–263.

Toby, Ronald P. (1977): Reopening the Question of Sakoku: Diplomacy in the Legitimation of the Tokugawa Bakufu. In: *Journal of Japanese Studies* 3, 2 (Summer), pp. 323–363.

Tojo, Natália (2000): The Anxiety of the Silent Traders: Dutch Perception on the Portuguese Banishment from Japan. In: *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies* 1 (December), pp. 111–128.

Wakabayashi, Bob T. (1986): *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan: The* New Theses *of 1825*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Wakita, Osamu (1982): The Emergence of the State in Sixteenth-Century Japan: From Oda to Tokugawa. In: *Journal of Japanese Studies* 8, 2 (Summer), pp. 343–367.

Whelan, Christal (1992): Religion Concealed: The Kakure Kirishitan on Narushima. In: *Monumenta Nipponica* 47, 3 (Autumn), pp. 369–387.

Wray, Harold J. (1973): A Study in Contrasts: Japanese School Textbooks of 1903 and 1941–5. In: *Monumenta Nipponica* 28, 1 (Spring), pp. 69–86.

Japanese Miscommunication with Foreigners

In Search for Valid Accounts and Effective Remedies

Rotem Kowner

Abstract: Numerous personal accounts, anecdotal stories, and surveys suggest that for many Japanese communication with foreigners is a difficult and even unpleasant experience. This intercultural miscommunication, which seems to characterize Japanese more than their foreign counterparts, has attracted the attention of scholars, both in Japan and overseas. In fact, ever since the forced opening of Japan 150 years ago, scholars and laymen have advanced explicit and implicit theories to account for the presumed Japanese "foreigner complex" and its effect on Japanese intercultural communication. These theories focus on Japan's geographical and historical isolation, linguistic barriers, idiosyncratic communication style, and the interpersonal shyness of its people. While there is a certain kernel of truth in many of the hypotheses proposed, they tend to exaggerate cultural differences and stress marginal aspects. This article seeks to review critically the different views of Japanese communication difficulties with foreigners, and to advance complementary hypotheses based on recent studies. It also attempts to examine the implications of this miscommunication and to consider several options to alleviate it.

Introduction

Two meetings held in the last decade between Japan's leading politicians and the American president Bill Clinton highlight the issue of intercultural miscommunication – an important but somewhat neglected aspect of human communication. Like members of any culture, Americans have their share of intercultural miscommunication, yet this article concerns the Japanese side. Our first case in point is the former prime minister Mori Yoshirō, whose English proficiency was limited, to the say the least. Being the host of the summit of the G8 leaders held in Okinawa in 2000, Mori decided to prepare himself for the task by practicing some basic patterns of greetings, mainly "How are you?" and the appropriate response. Alas, when he met with Clinton, Mori's greetings sounded more like "Who are you?" The American president was not bewildered by the ostensibly strange question and replied with his characteristic wit, "I'm Hillary's husband." Mori, however, did not pay attention to the shifting discourse and quickly replied, "Me, too" (Asai 2000: 3).

While Mori's intercultural skills are not uncommon among Japanese politicians, some exceptions do exist. One of them is Miyazawa Kiichi, a fluent speaker of English and our second case in point, who served as prime minister a few years earlier and seemed very comfortable in dealing with foreigners. When Miyazawa met Clinton in 1993 he displayed the whole gamut of his intercultural skills and spoke fluent English. In Japan, however, Miyazawa's English proficiency became a source of criticism. Some officials reasoned that he should have employed interpreters to avoid misunderstanding. Other critics were more straightforward. Saitō Akira, for example, a commentator of the leading daily *Yomiuri Shinbun*, contended that "a country's leader should try to respect its language as well as it culture and tradition" (Saito 1993: 8).

These anecdotes elucidate two contradicting facets: Being inept in speaking the global *lingua franca* prevents one from communicating with non-Japanese, but speaking it too proficiently paradoxically brings about a backlash that endangers communication as well. Ultimately, both cases may end in misunderstanding and miscommunication, which carry grave consequences for the outcome of an intercultural encounter. Communication, a very broad concept, refers in this context to "social intercourse" (Pearsall and Trumble 2002: 293) or more specifically to "the imparting or interchange of thoughts, opinions, or information by speech, writing, or signs" (Webster 1989: 298). Miscommunication, therefore, refers to more than linguistic barriers and does not characterize the Japanese alone. To some extent it occurs in any intercultural encounter and it may happen even when people of the same culture communicate. As a concept, miscommunication encompasses several levels of interpersonal communication. Coupland, Giles, and Wiemann (1991: 13), for example, distinguished six levels of miscommunication. They range from language use (i.e., inherently flawed discourse and meaning transfer, minor misunderstandings), speaker characteristics (i.e., presumed personal deficiencies, group or cultural differences in linguistic or communication norms), to ideological framings of talks.

Although the analysis of the various levels of Japanese intercultural miscommunication has its merits, due to lack of space the present article focuses on the sources of this phenomenon. To this end, we may employ Banks, Ge and Baker's (1991: 106) definition of miscommunication: "a particular kind of misunderstanding, one that is unintended yet is recognized as a problem by one or more of the persons involved." Still, since we do not deal here with a particular kind of misunderstanding we may resort to an even more simplified but functional definition of miscommunication, namely *recognized general difficulties regarding communication with foreigners*.

The term "foreigners," in this context, refers to non-Japanese in general and Westerners in particular (see Account II). In reality, however, miscommunication in Japan, like in any other culture, is not dichotomized to foreigners and non-foreigners but manifested itself along a continuum, ranging from familiar people; mere strangers who nonetheless belong to one's group; to people who do not belong to one's group and may be dissimilar in their look, language and culture. While there has been long debate about those entitled to be called "Japanese," we may here use a generalized and perhaps simplistic definition based on nationality (cf. Ishii 2001; Kidder 1992; Yoshida 1981). The issue of recognition is also of utmost importance, as we need to demonstrate that miscommunication actually exists in the Japanese-foreigner encounter before we embark in examining its sources. The burden of proof in this case is undemanding. Since the forced opening of Japan to the West in 1854, numerous Japanese have noted their difficulties when communicating with foreigners. An early example can be found in the autobiography of the prominent educator and entrepreneur Fukuzawa Yukichi. Upon his arrival in San Francisco in 1860 Fukuzawa noted:

> Before leaving Japan, I, the independent soul – a care-free student who could look the world in the face – had feared nothing. But on arriving in America, I was turned suddenly into a shy, self-conscious, blushing 'bride'. The contrast was indeed funny, even to myself. (Fukuzawa 1981: 114)

A little more than a century later the diplomat Kawasaki Ichirō confessed in a sensational book that Japanese communciation difficulties have lingered. "Excepting a very few Japanese whose command of English is good and who possess a cosmopolitan background," he argued, "foreigners generally find Japanese boring, especially on the first encounter. It is difficult for a foreigner to disarm the reserve and self-consciousness of the average Japanese" (Kawasaki 1969: 11). The main source of the difficulty, Kawasaki suggested, lay in the Japanese personality. The Japanese people

> are shy and self-effacing people. They do not cut a brilliant figure in the international field mainly because of their innate insularity [...] Apart from the language difficulty, the Japanese usually find the work in such cosmopolitan groups a severe mental strain. A reticent and self-effacing Japanese official will soon be outwitted, ignored, and finally demoted by his more aggressive foreign colleagues [...] (Kawasaki 1969: 58)

Even in the heyday of Japanese economic prowess, a little more than a decade ago, some observers could not ignore the communication gap. Ishi-

hara Shintarō, for example, an outspoken critic of Japan's timid international conduct and the future governor of Tōkyō, censured Japanese communication with foreigners and reiterated Kawasaki's views. In a bold tract he coauthored with Sony chairman Morita Akio, Ishihara argued that in an era where Japan was taking a leading position in world economy and politics Japanese intercultural communication must change. In their contacts with Westerners, he pointed out, Japanese must not be overbearing, "but by the same token, should overcome their inferiority complex." If a Japanese can really relax only in his home and only with his family, Ishihara reasoned, he "can never truly be a cosmopolitan." This situation kept the Japanese people apart, and thus, he concluded, they "must move out of their current mental stagnation." This was especially relevant, he felt, for Japanese diplomats: "Except for the young and especially qualified, most Japanese diplomats suffer from a peculiar inferiority complex [and] as a result are spreading the seeds of misunderstanding throughout the world" (Morita and Ishihara 1989: 42–43).

Also "foreigners," the other party in Japanese intercultural encounter, have recognized the existence of miscommunication. Commodore Matthew Perry, the commander of the American squadron that forced Japan to open its ports in 1854, was perhaps the first Westerner to complain about communication difficulties with the Japanese in modern times. In his journal he noted, "Notwithstanding that the Japanese are themselves so fond of indulging their curiosity, they are by no means communicative when information is required of them." Perry too attempted to account for the communication gap. Reflecting on the attitude of the common people, he concluded: "It was evident that nothing but fear of punishment deterred them from entering into free intercourse with us" (Perry 1968: 179–180).

The phenomenon Perry described has not escaped the eyes of scholars, both Japanese and foreigners. Over the years they have advanced, explicitly or implicitly, a number of explanations to account for this communication gap. In the following parts I attempt to sort the wide range of materials, hypotheses, and descriptions regarding the Japanese miscommunication with foreigners into ten thematic accounts and to examine critically their relevance to current communication difficulties Japanese experience. These accounts should be considered as tentative, a mere illustration of the nature and boundaries of the issue in question. For this purpose, they are clustered thematically into meaningful categories and disciplines (such as geography, history, psychology, etc.), based on labels used in the past or issues deemed most appropriate.

Account I: Geographic and Cultural Isolation

Perhaps the most common explanation regarding Japanese miscommunication with foreigners concerns the fact that Japan is an "island country" (*shimaguni*). Life on an isolated archipelago 180 km distant from the closest continental shore has evidently affected the history of Japan by preventing extensive contacts with its neighbors. This geographical reality was enhanced by isolationist political regime, which virtually sealed Japan's borders. During the period of isolation (*sakoku*, 1640–1854) Japanese patterns of interpersonal behavior underwent an elaborate institutionalization.

The high degree of insularity of Japan, as well as it "racial and cultural homogeneity," contended Kitamura (1971: 29) in an oft-cited work on "the psychological dimensions of the U.S.-Japanese relations," have "inevitably fostered sensitivity toward even slight differences in race or culture." This attitude has affected communication with foreigners, he reasoned, since the Japanese "are inexperienced in their racial contacts, and therefore they become shy and look very reserved around foreigners." Bennett and McKnight (1956) maintained that the formalized rules and codes of communication developed at that time were further elevated, rather than diminished, in the years after the opening of Japan and disseminated to the rest of the population. Moreover, the majority of Japanese had neither been in contact with nor even seen non-speakers of Japanese until the end of the nineteenth century, and often until much later. During the formative premodern period, many of them had not been in contact even with their more remote Japanese-speaking compatriots due to travel restrictions.

The island country premise is often associated with the development of social mechanisms that are supposed to limit communication skills. The American Japanologist Edwin Reischauer stressed the role of traditional values and social dictums in impairing contemporary ability to communicate with foreigners (Reischauer 1978). In the past, he argued, it seemed adequate to import foreign knowledge through writings rather than through direct contact. Likewise, some saw an advantage in avoiding excessive communication with foreigners and thus keeping them from learning much about Japan.

Journalist Robert Christopher suggested in his book *The Japanese Mind* that the insular mentality leaves its stamp when Japanese learn a foreign language and especially when they attempt to communicate in a foreign language:

> You can't learn to speak a language really well unless you also acquire an understanding of the thought processes and value systems of the people who created that language. And so great is the basic insularity

> and introversion of Japanese culture that it is almost impossible for a secretary in Osaka or a bank clerk in Sapporo to develop any real comprehension of the psychology of the English-speaking peoples. (Christopher 1983: 89)

Although this and similar explanations may account for part of the communication difficulty manifested by Japanese when interacting with foreigners, they do not touch, I argue, the core of the problem. First, populations of other island countries, some of them even more isolated than Japan, do not express such acute stress over contact with foreigners. Second, the "foreign complex" is not omnipresent. Japanese do not express such acute stress in communication with foreigners who are from other Asian countries, China and Korea in particular. Finally, the isolation policy ended about 150 years ago. The period since has been sufficiently long to transform Japan into an ultra-modern state and to alter almost any social custom. Those who resort to this account do not explain why the legacy of the isolation has lingered in this domain but not in others.

Account II: The "*Gaijin* Complex"

The partner for the Japanese intercultural communication is the foreigner – sometimes admired, sometimes despised, but never ignored. More than a century after the opening of Japan and decades after the end of the occupation era, foreign residents and visitors to Japan were still shocked by the excitement their presence could cause. "It is commonplace in virtually every Japanese city except Tokyo," Christopher noted in the early 1980s, "for giggling bands of schoolchildren to alert one another to the presence of an outlander with pointed fingers and muted cries 'Gaijin, gaijin' ('foreigner, foreigner')" (Christopher 1983: 164).

For all his proficiency in Japanese, Christopher perhaps did not distinguish between the term *gaijin* (literally "outside person"), which is used to refer to "Westerners" but regarded today as somewhat offensive, and the more general term *gaikokujin* (literally "foreigner"), which denotes any foreign person. Japanese may react strongly to any foreigners and display mixed feelings towards Asians, Africans, and even to foreigners of Japanese descent (Kowner 1999), but most of the communication difficulties they face are vis-à-vis Westerners (also referred to as *seiyōjin,* Western people, or *Ōbeijin,* people of Europe and the U.S.A.). Since the onset of Japanese modernization Western people have replaced the Chinese as the bearers of civilization. In contemporary Japan, Westerners have retained their role as the favorite outsiders (Kitahara 1989). There is, however, a negative



Fig. 1: **Japanese "*gaijin* complex" in communication**

Source: Hitoshi Tanaka's cover illustration of a bilingual brochure titled "Do's & Don'ts in Japanese Business" published by the *Daily Yomiuri* (1994).

side to this attitude, argues Japanese historian Yokoyama Toshio (1994: 177), an unconscious tendency to put Westerners "on a pedestal, almost to the point of thinking of them as supernatural beings, even gods." Gods in the Japanese tradition may cause havoc in certain situations, and Westerners accordingly are treated with suspicion and often avoided for fear they may cause embarrassment. This mixed attitude to Westerners of admiration, annoyance, and apprehension has often been referred to in Japan as the "*gaijin* complex" (*gaijin konpurekkusu*).

Christopher contended that the fingers pointed at the *gaijin* carry a message that "at bottom, the majority of Japanese don't feel comfortable with foreigners and don't really approve of them" (Christopher 1983: 164). A case in point is a short story titled "Amerikan sukūru" (English: "The American School") by Kojima Nobuo and published in 1954. Kojima depicted a group of Japanese English-language schoolteachers who visit an American school in Japan during the occupation era (1945–1952). For Isa, Kojima's protagonist, the most harrowing experience is the encounter with the American hosts, their physical presence in particular. As an English teacher who harbors fierce hatred for the language he teaches and is unable to communicate in it, Isa acutely feels the sentiment Christopher mentioned above. Upon arrival to the school an American teacher approaches him:

> [...] he was all but blinded by the look of abundance on her face: features that spoke of an ample diet, material well-being, and pride of race. She was for all that human, and a fellow schoolteacher as well. So he tried to tell himself, but he could not quite believe it. Next to her – she stood at least a head taller than he – Isa felt weak around the knees, and in reply to her questions he only nodded and bowed. In the end, like a timid servant with his mistress, he allowed himself to be led off toward the school. (Kojima 1977: 133)

The *gaijin* complex does not stem from the depth of the Japanese psyche alone. Some of the annoyance and inconvenience Japanese feel at the presence of foreigners is unquestionably the fault of the latter. In the past foreigners often behaved rudely to Japanese and exhibited an unmistakable air of racial and cultural superiority (cf. Dower 1999). Misbehavior by foreigners and their abuse of Japanese docile behavior have remained an issue in the Japanese media to this day, and not without reason (e.g., Yamanoue 1994; Friman 1996). At the same time, Japanese have not been as helpless and meek with foreigners as certain Japanese writers attempt to present them. Early accounts of the contact between Japanese and foreigners reveal some characteristics of the process. E. K. Laird, an English traveler who visited Japan in 1872, noted that most of the quarrels between the Japanese and foreigners were the result of the misbehavior of the latter toward the former (Laird 1875: I: 225). William Gray Dixon, another Englishman who taught in Tōkyō in the 1870s, felt that contact with foreigners caused the Japanese to shed their politeness, and replace their simplicity with boldness (Dixon 1882).

Account III: Japanese National Character

The presumably idiosyncratic features of the Japanese national character are a source for additional accounts. Never a precise concept, national character may offer several parameters to explain Japanese communication patterns that affect intercultural communication. From a Japanese (emic) viewpoint, certain characteristics of the Japanese personality, such as taciturnity, group orientation, and sensitivity to hierarchy, affect communciation with foreigners. The noted literary and culture critic Etō Jun, for example, focused on the shyness (*hazukashisa*) Japanese feel when approached by foreigners speaking a foreign language as a major barrier to their communication (Eto 1977). This shyness is the result of the fear of failing in a mode of communication one believes one must master but in fact has not, and it is experienced most acutely when one has to adopt that

mode in the presence of other Japanese. Etō's view is shared by many of his compatriots. A group of Japanese upper/middle-level managers rated their Japanese employees as far more shy than their American employees. In fact, the managers perceived shyness (versus assertiveness) as the most distinguishing feature between the two cultures out of thirteen bipolar semantic-differential items they were asked to rate (Omens, Jenner and Beatty 1987).

Indeed, from a comparative (etic) viewpoint as well Japanese personality seems to affect intercultural communication. In their cultural comparisons researchers tend to use a limited set of dimensions, among which the continuum of individualism-collectivism has gained predominance for its cultural variability. Whereas individualistic cultures favor individual goals over group goals, collectivistic cultures emphasize community, shared interest, and maintaining face (Hofstede 1980, 1983; Triandis 1995). This dimension is relevant to communication since people of collectivistic cultures, such as Japan, tend to work, play, and even sleep in closer proximity, and consequently their kinesic behavior tends to be more synchronized (Hecht, Andersen and Ribeau 1990). Compared with individualists, collectivists also tend to suppress their emotional displays when these run counter to the mood of the group.

The Japanese culture is considered also as masculine and thus tends to behave within the narrow range of a gender-related set of behaviors (Hofstede 1983). Another relevant continuum is tightness-looseness, which depicts the extent to which a culture allows deviation from behavioral norms. Tight cultures, such as the Japanese, do not permit their members much deviation from what constitutes correct action, whereas loose cultures do not encourage such a consensus (Pelto 1968). It is presumed that tightness amplifies the behavioral pattern of people of different status since they are more likely to obey the behavior prescribed by their social position. One more important dimension for communication is the high-low context continuum, which describes the amount of information available in communication (Hall 1976, 1983). In high-context communication, such as that found in Japan, most of the information exists in the context, is internalized in the people communicating, or is found in the physical context; but in low-context communication most of the information lies in explicit codes. Therefore, high-context communication implies greater emphasis on non-verbal communication than through the verbal content of the discourse.

Both the emic and etic standpoints provide a supplementary explanation for our subject as they place Japan on one side of several cultural continuums, and Western countries, particularly the United States, on the other. These differences in a selected set of dimensions notwithstanding, they

do not account for the acute discomfort Japanese feel when communicating with foreigners. There is no evidence that shyness, for example, is unique to Japanese, or that people of other collectivistic/high-context cultures suffer from acute intercultural miscommunication. Further, there is nothing unique in the amalgam of national characteristics mentioned above that make the Japanese especially vulnerable to intercultural miscommunication, and certainly not more than their Korean neighbors, to mention only one example.

Account IV: Sensitivity to Status Violation

A close look at the complaints Japanese and Americans make about each other's way of communication reveals that many, if not most, of the complaints concern status-related behavior. Listing ten archetypal complaints, Condon (1984: 36–37) suggested, for instance, that in Japanese eyes "Americans talk too much [...] interrupt other people [...] don't listen enough [...] seem to think that if they don't tell you something you won't know it [...] are too direct in asking questions, giving opinions, and poking fun." In American eyes, by contrast, Japanese are "so polite and so cautious that you never know what they are thinking [...] conformists [...] forever expressing thanks and appreciation for this or that [...] always apologizing, even when there is nothing to apologize for" (Condon 1984: 38–39). Simply rephrased, Japanese feel that Americans violate their status whereas Americans feel Japanese are over-shy and socially incompetent.

Concern for social status, of course, is not unique to Japanese. Status reflects one's relative position in any social hierarchy, and "within all modern societies the order or structure of response is the same, following the typical status ladders of occupation, income, and education" (Inkeles 1960: 1). Nevertheless, that societies are structured along status lines does not mean that status plays the same role in determining social relations. Cultures may differ significantly on the conversational patterns, non-verbal behavior, and verbal choices considered appropriate in a given interaction. Indeed, to compare societies it is necessary to grasp the concept and practice of hierarchy that exists in different cultures (Dumont 1986).

Status has special relevance to Japanese society, where hierarchy prevails; as sociologist Nakane Chie (1970: 26) noted, "an amazingly delicate and intricate system of ranking takes shape." Numerous studies have investigated the differences between non-verbal rules observed by Japanese and non-Japanese, usually Americans, when communicating within the culture. Such studies found some surprising cultural differences in a wide array of topics, such as ways of self-presentation (Morsbach 1973), sitting

distance (Taylor 1974), apology style (Barnlund and Yoshioka 1990; Sugimoto 1998), embarrassment remediation (Sueda and Wiseman 1992), and turn-taking system (Furo 2002), as well as the extent of physical contact (Barnlund 1975; for a review of comparative studies of Japanese vs. Americans communication see Gudykunst and Nishida 1993).

Still, verbal and non-verbal differences in communication between Japanese may lie in perception rather than reality. In the most extensive study on this topic hitherto, Kowner and Wiseman (2003) used 105 scales representing behavior and verbal modes of communication to investigate differences in perception of status-related behavior in Japan and the U.S.A. They found Japanese to perceive greater differences between the behaviors of lower- and higher-status people in their own culture than American respondents perceived in the United States. By and large, people of low status in Japan were perceived as behaving more meekly than Americans of similar status, whereas Japanese of high status were perceived as behaving more boldly than their American counterparts of similar status.

But what happens when Japanese interact with people from a culture extremely different on dimensions related to interpersonal communication, for example, individualism and contextuality? We may expect members of the relatively more strict culture, such as Japan, to perceive their status boundaries as being violated by members of the culture that has looser codes of status-related behavior. Many Japanese have indeed noted that communication with foreigners, Westerners in particular, tends to violate their expectation. This is reflected in numerous guidebooks and academic literature published in Japan that elucidate the "negative" or at least "different" foreign manners during communication (i.e., Brosnahan 1990; Condon and Saito 1974; Inamura 1980; Naotsuka 1980; Nishida and Gudykunst 1982). "It is this pattern of mutual self-recognition, depending upon the other party," admitted linguist Suzuki Takao,

> that makes it possible to explain the psychological unrest of Japanese confronted with Europeans and Americans. For us to be able to make the necessary decision concerning our own slot in human relations, we must first know who the other party is and whether he is of higher or lower status than ourselves. The trouble is that foreigners do not give us a single clue that would permit us to carry out this kind of ranking. The result is that since we are unable to evaluate the other party, we end up in an unstable psychological situation in which we are also unable to rank ourselves [...] I really do not think it is any exaggeration to say that when Japanese are faced with a second party who they cannot completely understand or categorize, they are un-

> able to carry on normal human intercourse with that party. (Suzuki 1975: 186–187, cited in Miller 1982: 260)

Kowner (2002a) suggested that the code for communicating status in Japan differs from the codes common in foreign countries, Western in particular, to the extent that many Japanese perceive foreigners as violating their social status. Based on real or imaginary behavior, this perception causes Japanese to dislike communication with foreigners, and to perpetuate the feeling of inconvenience to other Japanese who have never experienced an intercultural encounter. In two studies Kowner (2002a) conducted using large samples, Japanese adults perceived their communication style during an intercultural encounter as greatly different from the communication style of their foreign counterparts, whose status was defined as equal. The participants also perceived their own communication style as similar to that of low-status Japanese in an intracultural encounter, whereas the communication style of the foreigners was perceived as similar to that of high-status Japanese in an intracultural encounter. Moreover, the participants perceived the communication with foreigners as unpleasant compared with communication with fellow Japanese, and interestingly they hardly distinguished between Westerners and Asians.

Although these findings support the notion regarding the link between status violation and miscommunication, they are based on perception rather than real behavior. Still, it is possible that perceptions of one's interlocutor and his and her behavior are at least as crucial for interpersonal communication as is the latter's actual behavior. In other words, it is not that actual communication style is unimportant, but the feeling of status violation is caused by (subjective) perceptions of communication styles rather than by an objective examination of them. Although perceptions of communication styles are undoubtedly related to actual communication styles, they are also affected by earlier impressions, attitudes, and stereotypes, which are promulgated culturally. Since many Japanese have experienced only few intercultural encounters, if any, the role of these culturally shaped perceptions is magnified even further, and slight experience tends to confirm them rather than challenge them.

Account V: Use of Foreign Language

Sharing the use of one common language is the main medium of intercultural communication. Members of any culture may prefer to speak in their native language, yet in intercultural encounters people tend to use the con-

temporary *lingua franca*, which is English at present. Japanese too have conducted most of their intercultural communication in modern times in English, a language genetically and typologically remote from Japanese. For many Japanese English is not only difficult to learn but its use is burdened by complex connotations. For these reasons English has been viewed as another major source of Japanese miscommunication with foreigners. By international standards, the performance of Japanese students on various language tests seems to corroborate this notion. In 1989–1991 Japanese students taking the Test of English as a Foreign Language (TOEFL) ranked only 149th among students from 162 nations taking the test, and second from the bottom in a list of twenty-seven Asian nations (*Daily Yomiuri* 1993). Toward the end of the 1990s Japan's rank sank to 180th among 189 nations taking the test (Inoguchi 1999), although some suggest that the low Japanese score may reflect also the wide spectrum of people taking the test as a benchmark for their personal progress rather than from the desire to be accepted at a foreign university.

The Japanese attitude to the *lingua franca* of the modern age has become mixed with the attitude towards the English-speaking nations, the United States and England in particular. At the onset of Japanese modernization these two nations were a source of admiration for their culture and technology, but also of hostility for their military might and racial arrogance. In certain periods, such as during the Russo-Japanese war, English was hailed as the language of Japan's allies. Yet, only a few decades later, with the rise of Japanese ultranationalism, English came to represent the nation's arch-foes and English loanwords were purged from daily use. Since Japan's surrender English has acquired an ambivalent place in the Japanese psyche. It sustains Japan's inferiority vis-à-vis its conquerors, but has regained its previous position as a medium through which Japanese can emulate the technology of the West and bask in its culture. For the latter reason, English loanwords have permeated Japanese at an accelerated pace during the postwar era and now comprise more than 10% of the Japanese vocabulary (Kowner and Rosenhouse 2001). The contradictory character of the ambivalence, however, erupts occasionally, especially when one has had to use the foreign language in public. Isa, Kojima's protagonist, may serve as an extreme though not especially rare example of his generation's attitude to the victor's language:

> [...] he had never had a single conversation in English; occasional attempts at practical application of the language in the classroom had left him tingling with embarrassment; and when word came that the Americans would soon be visiting his school he had feigned illness [...] Listening to these mellifluous English voices, he could not ac-

> count for the fear and horror which the language had always inspired in him. At the same time his own inner voice whispered: It is foolish for Japanese to speak this language like foreigners. If they do, it makes them foreigners, too. And that is a real disgrace. (Kojima 1977: 121, 132)

Toward the end of the visit, Isa wonders why he has to "go through this humiliating ordeal" and reasons it is because he is "a so-called English teacher." Michiko, his colleague, glances at Isa's frightened eyes and realizes he does not like to speak English. Isa confirms her insinuation: "I d-d-detest it!" Michiko is not surprised: "There were a lot of men like that [.. .] and Isa must be one of them" (Kojima 1977: 139).

Isa probably represents bygone attitudes, but with teachers like him, English education in Japan has not produced fluent students. Two decades later, American linguist Roy Andrew Miller noted, the general impression was still grim: "Most Japanese study English for half of their lives without ever once coming face to face with a competent speaker of the language" (Miller 1982: 232). The school years, he maintained, are "totally wasted in the course of hour after dreary hour in the English classroom with Japanese teachers, most of whom drone away in Japanese explaining the grammar and pronunciation of a language that they themselves have rarely even heard and certainly cannot speak" (Miller 1982: 233). Another source for the incompetence of the English education system in Japan is its heavy leaning toward the entrance examinations for university at the end of high school. These tests, Miller asserted,

> could not possibly be answered successfully by anyone who is simply a native speaker of English, no matter how literate or experienced in using the language he or she may happen to be. Only someone who has "studied English" throughout the manifold mazes of the Japanese academic jungle can even begin to pass the tests successfully. (Miller 1982: 240)

A decade later, Jonn Foley, the English studies officer and deputy director of the British Council, wrote a paper with the rather provocative title "What's wrong with English teaching in Japan." Foley argued that the biggest obstacle is the motivation of students, who in general do not feel the need to learn English. He also pointed to national characteristics, such as self-consciousness and determination "to get things right," as preventing English learners from freely practicing the language. As for the education system, Foley criticized the large class size and the lack of a training system for teachers, who often end up with a "line to line translation" teaching method. A final obstacle, he contended, is the English language text-

books published in Japan. Many of them are neither "interesting" nor "exciting," but filled with "moral tales." They also tend to use katakana transliteration to indicate how to pronounce English words, which divert students from real English (Ishida 1992: 7).

In another critical article published in 1999, Inoguchi Takashi, a political-science professor at the University of Tokyo, warned against "Japan failing grade in English." Inoguchi defined Japan as one of the countries where English is least understood. He mentioned most of the factors listed above, from the "Nagasaki Dejima mentality" [i.e., the legacy of the seclusion era] to the lack of teachers who are native speakers of the language (Inoguchi 1999). In reality, however, not all students fall behind. Some of them may benefit from a good teacher, personal talent, or a long sojourn abroad. Furthermore, in the last two decades the Japanese government have made evident efforts to improve the standards of teaching by revising high school syllabus, offering teachers opportunities to study in English speaking countries, and employing native English speakers as assistants in English classes.

Nevertheless, proficiency in English does not always solve the problem of communication, and at times it is even considered detrimental as we saw in the case of Prime Minister Miyazawa. The fact that most foreigners cannot speak Japanese, Etō Jun argued, means that Japanese have to speak in a language they have poor command of but they may be exposed to a situation where they would be regarded as different from the people around them (Eto 1977). Reischauer (1978) even suggested the existence of unspoken fears that massive learning of foreign language may impair people's command of their own language and lead to an identity loss. For the same reasons, Christopher suggested, at the highest levels of Japanese industry and politics "an intimate acquaintance with foreign ways and extensive contacts with foreigners can actually be a handicap" (1983: 166). This attitude does not seem to be undergoing rapid change, as only recently Inoguchi (1999) argued that civil servants who attain fluency in foreign languages are accorded low social status. In such a milieu it is no wonder that many top-ranking bureaucrats, and certainly the vast majority of Japanese politicians, rely on those below them to take care of interpretation and translation.

Very few would deny that the use of English poses a formidable obstacle in Japanese intercultural communication. Nevertheless, the significance of this factor should be viewed with mild skepticism simply on account of the observation that Japanese face communication difficulties with foreigners even when using their mother tongue. That is, if the competence of foreign language is the issue, one may be puzzled by the tendency of many Japanese to resort to English even when the foreign speaker's Japanese is

better than the Japanese speaker's English. The tendency to speak English with foreigners may account for McCroskey, Gudykunst and Nishida's (1985) findings of no significant difference in the level of communication apprehension Japanese report when speaking Japanese and when speaking English (see also Gudykunst et al. 1986). In fact, one study found even the opposite reaction. When speaking English, Japanese sit closer to each other than when speaking their native language (Sussman and Rosenfeld 1982).

Account VI: The Paradox of Using Japanese Language

The Japanese preference for English over Japanese as the language of choice during intercultural encounters seems to involve more than lack of apprehension. Numerous foreigners, both laypersons and specialists, who had contact with Japanese noted that speaking Japanese well not only shocked their Japanese interlocutors but occasionally even deterred them from communication. This experience deserves elaboration since one may expect that individuals with limited proficiency in the foreign language would show preference for communicating in their mother tongue.

Nearly a century ago one of the foremost early interpreters of Japanese culture and language, Basil Hall Chamberlain, remarked on this phenomenon that "seeing that you speak Japanese, they will wag their heads and smile condescendingly, and admit to each other that you are really quite intelligent, – much as we might do in the presence of the learned pig or an ape of somewhat unusual attainments" (Chamberlain 1904: 382). Eighty years later Donald Keene, an American scholar and translator of Japanese literature, reiterated Chamberlain, observing that "In Japan the traditional attitude has been that foreigners do not speak Japanese, will never speak Japanese, and should not speak Japanese, at least not too well" (Keene 1981: 79). While that may have been the traditional attitude, echoes of it can still be heard in the observation of Australian linguist Jirí Neustupný: "one asks a question in (reasonably fluent) Japanese but the reply comes back in (broken) English" (Neustupný 1987: 87).

This pattern of response is not aimed only at occasional tourists but also at foreigners with long experience in Japan. The disbelief that foreigners can master Japanese encroaches the realm of the written language as well, as the personal experience of Donald Keene suggests:

> The assumption that foreigners can never learn Japanese is so strong that even people who are aware that I have been studying Japanese for forty years do not believe I can read or write the language. People

> who are about to give me their calling cards sometimes search in their wallets for one in roman letters, even if they have extremely common names which even a beginning student of Japanese could read. (Keene 1996: 274)

The fiercest critic, however, of this alleged negative attitude to the use of Japanese in contact with foreigners, is Roy Andrew Miller. In most societies, he argued, "foreigners are appreciated for their efforts to master the language of the local culture. In Japan, however, governs the 'law of inverse returns', namely the better one speaks the lesser is the desire to communicate with him or her" (Miller 1977: 78). This "law," if we follow Miller's account, has unequivocal repercussions on the communication between Japanese and foreigners:

> It always comes as a particularly rude awakening when the foreigner who is resident in Japan for any length of time finally realizes that Japanese society behaves in a fashion that is directly contrary to this general rule. Japanese society usually distrusts and dislikes any attempts by a foreigner to learn and use the Japanese language. The distrust and dislike grow stronger, and show themselves more and more stridently, the more the foreigner gains fluency in understanding and using the language. (Miller 1982: 154)

The diminished attraction Japanese feel for Japanese-speaking foreigners, Miller asserted, is the result of the "thoroughgoing confusion between language and race." That is, the desire of a foreigner to learn Japanese "can only be interpreted as an attempt by that same foreigner to acquire Japanese racial identity and enter Japanese society" (Miller 1982: 154). Miller further contended that his "law" applies only to Europeans and Americans, while people of other nationalities who live and work in Japan are expected to master Japanese. It is no accident, he concluded, that for several decades after Japan surrendered in 1945 the Japanese government did not encourage the study of Japanese, and the single governmental language school specialized exclusively in teaching the language to "Southeast Asians and other nonwhites" (Miller 1982: 156).

Miller's observation that his "law" applies only to Americans and Europeans is incongruent with his argument that the law originates from fears of racial and social transgression. If indeed, as Miller argued, the Japanese care about their racial purity why do they have different expectations from people of Southeast Asia or the Indian sub-continent? An alternative explanation for the Japanese reluctance to speak in Japanese with foreigners might be simply a generalized expectation. Most foreigners, indeed, do not speak Japanese, but those who do are categorized as "foreign-

ers" and consequently receive the same treatment as those who do not. In a culture that lays emphasis on relatively rigid patterns of behavior, individuals are not expected to identify rare "species" of Japanese-speaking foreigners and to respond to them specifically. Foreigners critical of Japanese isolationist attitudes may not accept this explanation. It may account for the attitude Japanese show to unfamiliar foreigners but not to those they have been long acquainted with. Thus, while many admit that much of the "special" treatment and consideration given to them in Japan stems from a desire to please and to show respect, they feel it often borders on a need for insularity and segregation.

Still, such complaints seem to be losing ground rapidly. Studies conducted since the early 1980s suggest that the alleged reluctance of Japanese to speak in their language with foreigners is fading. Saint-Jacques (1983) found that among 150 foreign students surveyed in Japan about their experience 97% did not confirm Miller's "law of reverse return." Japanese students gave a similar impression in this survey, and out of 500 respondents 94% claimed that they usually reply in Japanese when addressed in that language by a foreigner. Ohta (1993) conducted in-depth interviews with five advanced learners of Japanese and none of their experiences supported Miller's hypothesis. Finally, in a recent survey of seventy native Japanese speakers the majority rejected Miller's hypothesis and held only mild convictions about the uniqueness of the Japanese language and foreigners' inability of to master it (Haugh 1998).

Account VII: National Ideology and Cultural Dictums

National ideology tends to affect intercultural communication by shaping the nation's self-image, defining the "Other," and dictating the features of and expectations from the intercultural encounter. Japan has its share of national ideology, and during the last two decades there has been an abundance of writing on this issue and even on its effect on intercultural communication. The current vast discourse that seeks to account for the particular characteristics of Japanese society, culture, and national character is called *Nihonjinron*, literally "theories of the Japanese (people)."[1] *Nihonjinron* serves as broadly based ideological support for Japan's nationalism through its ethnocentric emphasis on the nation as the preeminent collective identity of the people. As a reflection of the concern for Japan's cultural and ethnic identity, contemporary *Nihonjinron* discourse can be traced back to prewar writings, and even earlier texts, but only in the last

[1] Editor's note: See the article by Klaus Vollmer in this issue.

three decades has *Nihonjinron* emerged as a hegemonic ideology, an "industry" whose consumers are the masses (for a historical review see Minami 1994). Overall it has become a societal force that attempts to shape the way Japanese regard themselves. The normative overtones of *Nihonjinron* writings are rather explicit, and tell the Japanese, in John Davis's words, "who they *ought* to be and how they *ought* to behave" (Davis 1983: 216).

Nihonjinron writings seek to shape communication with foreigners as well. They are based on several premises about the nature of Japanese society that have relevance to intercultural communication (for analysis of this discourse see Befu 1987, 1993, 2001; Dale 1986; Mouer and Sugimoto 1986). The first premise is that the Japanese are a homogeneous people and that Japan as a nation is culturally homogeneous. The second premise asserts a strong nexus between the land of Japan, the people, the language, and the culture. *Nihonjinron* writers maintain that only Japanese people can carry Japanese culture, as manifested by the Japanese language and social customs. The third premise treats Japanese society as a vertically constructed group and regards the Japanese as group-oriented. It posits that the Japanese prefer to act within the framework of hierarchically organized groups in which relations are based on warm dependency and trust (e.g., Ben Dasan 1970; Doi 1971; Nakane 1967; Yoneyama 1976).

The ethnocentric character of *Nihonjinron* is intensified by its reliance on comparisons between Japanese culture and other referent cultures, predominantly Western. The comparisons with other cultures lead to a fourth premise, focusing on uniqueness. Japan, and consequently the Japanese people, are perceived as "unique," and as a rule superior to other cultures. At the same time, due to its emphasis on the "we" versus "them" dichotomy, *Nihonjinron* has a special place for foreigners, Westerners in particular. They are used as an antithetical representation of the essence of Japaneseness, and only through comparison with them and through the construction of their (foreign) image can Japanese identity be defined and affirmed (Kowner, Befu, and Manabe 1999; Kowner 2002b; Yoshino 1992).

Given these premises, *Nihonjinron* has a strong effect on the way Japanese perceive communication with foreigners and the way they actually communicate with them. The premise of homogeneity, for example, has been a prime choice for those linking the unique characteristics of the Japanese with their communication difficulties. Etō Jun, a much cited *Nihonjinron* producer, contended that because the Japanese are one of the most homogeneous peoples a tacit assumption is present in their lives that other individuals are an extension of one's self, whereas Westerners base their lives on the premise that others naturally feel differently about things. Because of this homogeneity, he added, there is limited need for explanations

during conversations, to the extent that Japanese "are able to guess at each other's feelings from facial expression, movements of the eyes and the slightest gestures, and their conjectures are not mistaken." At the same time when Japanese face a "completely different person" (namely a Westerner) they are unable to use their nonverbal mode of communication and their first reaction is "one of shock" (Eto 1977: 75).

The uniqueness of the Japanese language has been another major issue for *Nihonjinron* writers, since they consider it a pure language and exceptionally difficult to master (e.g., Kindaichi 1957; Watanabe 1974). Many Japanese writers compared Japanese with English, using extreme dichotomies such as vague versus clear and intuitive versus logical (e.g., Araki 1986; Tobioka 1999). These comparisons often set English as a superior language but remote, cold, and inappropriate for use by Japanese (cf. Dale 1986). Tsunoda (1978) went further by suggesting that Japanese process their language in a unique manner due to a shift in brain lateralization. In his pseudo-biological theory, Tsunoda also attempted to account for the notorious Japanese incompetence at mastering foreign languages, English in particular.

These and other views may have affected the readiness to use Japanese in intercultural encounters. Critics of *Nihonjinron* ideology, such as Miller, regard the reluctance to use Japanese as a means to amplify differences between Japanese and Westerners in particular. Fears of foreigners, as reflected in *Nihonjinron* writings, are mainly cultural rather than racial but they do provide a clear-cut definition of what is Japanese, and consequently hamper intercultural communication. Miller's views are extreme and deserve the criticism they drew but they should not be dismissed totally. Linguist Suzuki Takao is one of the few Japanese who acknowledged the Japanese reluctance to speak with foreigners in Japanese:

> We firmly believe that foreigners cannot be expected to speak Japanese perfectly, and therefore when we encounter foreigners who speak Japanese well, we feel very uncomfortable. (Suzuki 1975: 170)

Suzuki's account for the Japanese reluctance to speak in their native language with foreigners focuses on the low probability that foreigners speak Japanese, on xenophobia, and on the "corruption" of the Japanese language spoken by Japanese themselves when communicating with a pidgin-Japanese-speaking foreigner. These reasonable explanations notwithstanding, Suzuki did not clarify the cause-and-effect relations between these factors. Could it be that the underlying factor, he suggested in a later passage, is the prevailing belief that "foreigners need not understand (and speak) Japanese" (Suzuki 1975: 176–177)?

Account VIII: Distinct Patterns of Communication and Their Cognitive Consequences

Several Japanese writers have emphasized the idiosyncratic characteristics of Japanese interpersonal communication. The telepathic qualities of communication among fellow Japanese have been a source of much discussion by Japanese scholars. T. Nishida (1977) developed the concept of *sasshi* as an indication of the Japanese tendency to imagine, empathize with, and mainly guess others' intentions without much verbal communication. Matsumoto (1984) went further by calling this supposed Japanese ability for non-verbal communication *haragei* (belly talk). Tsujimura (1987) employed the old expression *ishin denshin* (tacit understanding, telepathy) as one of his first characteristic of Japanese communication. Silence and intuitive understanding are not the only distinct features that characterize Japanese communication: they were amply used to explain foreigners' inability to understand Japanese communication.

Still, systematic cross-cultural studies show in fact that differences in Japanese within-culture communication do exist in almost any domain. Compared with Americans, for instance, Japanese tend to limit their verbal communication with their compatriots, avoid interrogating strangers, conduct less self-disclosure with unfamiliar persons, and sit farther apart (e.g., Barnlund 1975, 1989; Johnson and Johnson 1975; Nakanishi 1986). The differing patterns also affect intercultural communciation, as can be seen in the way apology styles used in Japanese tend to be employed when Japanese speak English also (Sugimoto 2002).

Each side, communication expert Haru Yamada suggests, follows somewhat different rules: "The American goal is to make messages negotiated between individuals explicit, while the Japanese goal is to keep messages implicit and assumed in the group" (Yamada 1997: vi). Culture undoubtedly affects patterns of behavior and communication but people may exacerbate the situation by developing a cognitive schema that amplifies cultural differences and consequently hinders intercultural communication. Whereas the Japanese seem to be fascinated by the differences in communication from Americans (and vice versa), there has been very scant research on the difference from Chinese, or any other Asians. This indicates not only the importance accorded to the West, and the United States in particular, but the sense that miscommunication occurs mainly with Westerners. Yamada (1997: vii) maintains that Japanese, like people of any other culture perhaps, tend to overstate the differences:

> By idealizing different aspects of language and relationship, and assigning contrastive weight to them [...] [Japanese] use and interpret

> communication in ways that are effective and make sense in their own group, but often get miscommunicated and confused across groups.

Nancy Sakamoto and Reiko Naotsuka presented a set of six major misbeliefs, which presumably hamper Japanese communication with Americans (Sakamoto and Naotsuka 1982). They argued that these beliefs, rather than being a true reflection of behavioral or psychological differences, represent "polite fictions," namely social ideals that affect communication. First, Japanese initially accept the view that "you are my superior," whereas Americans assume that "you and I are equal." This means that Japanese express much more deference to others, especially if they do not belong to their ingroup. A similar distinction is between the Japanese view that "I am in awe of you" and the American assumption that "you and I are close friends." An additional difference concerns the expression of relaxation during communication. Japanese assume the position "I am busy on your behalf" while Americans maintain that "you and I are relaxed." Nothing can be more embarrassing to a Japanese visitor than saying to him or her "Feel at home!" or "Help yourself!" since at least in the initial contact Japanese feel that they should stand to attention to make sure that no one loses face.

Japanese and Americans also differ in the perception of independence. Japanese believe that "I depend on you," whereas Americans believe that "you and I are independent." Saying "no" in these circumstances, is much more difficult for Japanese, who are apprehensive not to break the bond between the two parties (Ueda 1972). Another difference concerns individualism. Japanese may emphasize that "you and I are members of groups," while Americans maintain that "you and I are independent." The final barrier is uniqueness. Japanese tend to take the position that "you and I feel/think alike," whereas Americans believe that "you and I are unique." Americans may look for original argument just to keep the discussion alive, while the Japanese counterpart may sound out the American merely not to break the dialogue (Sakamoto and Naotsuka 1982).

Cognitive misbeliefs may indeed affect intercultural communication, but Sakamoto and Naotsuka do not provide an explicit account of why the misbeliefs listed hamper Japanese communication but barely affect Americans. In fact, these misbeliefs are mostly a reflection of collectivist Confucian heritage, which can be found in neighboring nations (e.g., China, Korea) as well. Nonetheless, there is no evidence that people in these cultures experience communication difficulties to the extent Japanese do.

Account IX: Difficulties in Intracultural Communication

Japanese people experience difficulties when communicating with their compatriots also, and therefore the problem of communication with foreigners is an extension of a general problem of communication. Several cross-cultural studies have supported this notion, showing that Japanese exhibited a relatively high level of communication apprehension within their own culture. Klopf (1984) administered McCroskey's (1970) Personal Report of Communication Apprehension (PRCA) to students from Japan, China, Korea, Micronesia, the Philippines, Australia, and the United States. Among these seven national samples, the Japanese students displayed the highest level of apprehension. Earlier, Klopf, Cambra and Ishii (1981) had found similar results in a review of eight years' research on communication apprehension involving about 4500 Japanese. They noted that Japanese, of whatever age and profession, showed a higher level of apprehension than any other cultural group they compared (for similar findings see also McCroskey, Gudykunst and Nishida 1985).

Evidently, Japanese exhibit strong preference for communicating with ingroup members, probably a phenomenon typical of all collectivist cultures (Triandis, Bontempo, and Villareal 1988). Gudykunst and Nishida (1986) found that Japanese students manifested greater attributional confidence toward their classmates than Americans did, while the reverse pattern was manifested toward compatriot strangers. The difference in communication may stem from communication difficulties that members of all collectivist societies tend to share. Collectivists seem to have fewer skills than individualists in dealing with new groups and strangers (Cohen 1991), although they tend to have more long-lasting and intimate relationships once they are established (Verma 1992). Still, the tendency to social conformism, the consequent shyness, and the elaborate use of language to indicate status – all these may cause the Japanese to be more apprehensive than members of other collectivist societies examined.

Account X: Integrative Reflections

The diversity of the accounts listed above suggest that Japanese miscommunication with foreigners is a genuine, profound, and multi-facet phenomenon. While previous writings tended to exaggerate the importance of single factors, this review has invalidated none of them completely although it is certain that neither of them alone can account for the problem. It is also difficult to identify cause-and-effect relations between the various factors as often they enhance each other and create vicious circles that ex-

acerbate the difficulties. The miscommunication between Japanese and foreigners began in the past but it is sustained by current factors. It concerns actual differences between Japanese and foreigners in thought, language, and non-verbal behavior, but it also thrives on false images and misperceptions.

All and all, the review above indicates that only a wide-ranging perspective, which encompasses all the sources above, may account for the Japanese miscommunication with foreigners. Such an account ought to contain a historical perspective and begin with the Edo era (1600–1868). At the start of this period the country was sealed due to fears by the Tokugawa shogunal dynasty for its own throne, and the Japanese nation entered prolonged seclusion. Much of the current patterns of Japanese interpersonal communciation, conformism, and fear of strangers were shaped in that era. The American forced opening of Japan was a traumatic act that did not lead to a drastic shift in the attitudes Japanese held toward foreigners, but on the contrary it intensified fear of them. During the first few decades of Meiji era (1868–1912) the Japanese embarked in an intensive process of modernization. Yet this process took place not for the sake of modernization per se but to prevent imminent Western conquest and the risk of identity loss.

The Japanese attitude to the West, an almost monolithic unit at first, was ambivalent. The West jeopardized the sovereignty of Japan but it held the technological and cultural keys to its modernization and to its escape from subjugation. A case in point is the partial adoption of Western racial and corporal ideals in Japan since the late nineteenth century. Emulating these ideals was inevitable if one adopts Western *Weltanschauung* but so was the emergence of inferiority feelings and frustration (Kowner, 2002c, 2003; Kowner and Ogawa 1993). For this reason, the attraction was mixed with fear and resentment, which surfaced in times of conflict. Direct communication with Westerners was rare and stressful. Whereas Western languages and modes of communication were greatly different and mastering them was considered as tainting one's identity, speaking Japanese with foreigners did not become an alternative either. Only a few foreigners were drawn by the spell of the Japanese language, and except for a few cases Japanese society did not embrace them because of deep-rooted anxiety about the misuse of such knowledge.

The conflicting attitudes to communicating with the foreigners were the prime reason why the Japanese did not embark in forming social mechanisms and an educational infrastructure to master foreign languages and modes of communication. Worse still, over the years information on the distinctive facets of behavior and communication in the West was disseminated throughout Japanese society, following the premises of a national

ideology. The mere emphasis on Japanese differences from other peoples was used to redefine Japanese identity and to promote a strong feeling of "unique us." Many Japanese do not expect foreigners to comprehend their "unique" mode of thinking and behavior, and further, the inherent comparison with foreigners makes many Japanese see the latter in a schematic and stereotypic way. Actual differences in communication style are often exaggerated and much attention is given to the emotional consequences of the asymmetric and unpleasant encounter with foreigners. The ultimate outcome is the development of cultural apprehension of communication with foreigners. This apprehension affects future encounters with foreigners, and the negative nature of intercultural communication is promulgated by various social mechanisms. Eventually, the prophecy regarding foreigners' behavior tends to fulfill itself, as non-Japanese are either unaware of the Japanese style of communication or are unwilling to adapt themselves to what they see as overemphasis on unique characteristics (on self-fulfilling prophecies in interracial interaction see Word, Zanna and Cooper 1974).

The Japanese attitude to foreigners brings to mind White aversive racism in the U.S.A. (cf. Kovel 1970). This type of ethnocentrism is characterized by reluctance to engage in any kind of intimacy with the "Other," namely foreigners. When threatened by foreigners, the typical aversive racist walls himself off and turns away, in contrast to the typical dominative racist who turns to aggression. Many Japanese do not hold such attitudes but still feel threatened by intercultural encounters. No doubt, certain national characteristics related to communication, such as stress on hierarchy and status, as well as excessive politeness and shyness, have made the encounter with Westerners even more stressful. As a result, Japanese enter an encounter with a non-Japanese, as with fellow Japanese whose status is not established, assuming a cautious, respectful, modest, and perhaps introverted manner. Non-Japanese, however, enter, or at least are perceived by Japanese as entering, such an encounter in a much less cautious manner. Japanese perceived this forceful and extrovert manner as resembling the manners of high-status people in Japan, and, thus, it violates their initial expectations.

This violation of expectation causes alarm and distress. It heightens attention to the characteristics of the foreigner and the meaning of his or her violating act (cf. Burgoon 1993). This state of alert is distressing and followed by feelings of discomfort if the violation is interpreted as a threat to one's status. So strong are stereotypes of foreigners' distinct communication styles in contemporary Japan that for many Japanese foreign behavior may in fact no longer be perceived as a violation. This is because they know about it and expect it to violate their space, speech, and occasionally

even pride. Knowing about it does not mean that they expect it to be pleasant. For many Japanese the need to behave in a modest, "lower-status"-like manner without the reciprocation of the other side is distressing enough. For others the mere sense of expected discomfort makes them nervous before the encounter and affects their communication style during it.

Remedies for Intercultural Miscommunication: Possible Prescriptions

The analysis above suggests that the problem of miscommunication is complex and cannot be solved at a single stroke or by approaching a single factor. Nevertheless, it implies several lines of action that might alleviate miscommunication. We may alter the actual differences or deal with the perceptions of them. We may also attempt to transform the behavior of either side of the dyad. At any rate, even a slight shift might break a vicious circle of fears and stereotypes that affect behavior, and vice versa. Japan is changing rapidly and old premises regarding its society are losing ground. The growing interest in Japan and the spread of Japanese-language education has resulted in an exponential rise in the number of foreigners who are able to communicate in Japanese. At the same time, thousands of Japanese youth who have returned from a sojourn abroad with their parents ("returnees") suffer from imperfect proficiency in their mother tongue while having an edge in intercultural communication. Both of these groups are living proof of the invalidity of the premises *Nihonjinron* holds regarding language.

One line of action seems to involve greater awareness by both sides as to the mutual aspects of cognition, affect, and behavior that determine communication in each. On the non-Japanese side, learning and understanding the essence of Japanese distinct patterns of communication may produce clear benefits (cf. Brislin 1990). Foreigners should especially learn how to attenuate acts perceived to violate the status of their Japanese counterparts. In doing so, they may in fact violate positively the Japanese initial expectancies. Such consciously "proper" behavior may cause Japanese to be positively disposed to them for their unexpected "humble" comportment. Japanese organizations, but also academic institutions abroad are advised to prepare and support programs that promote awareness of Japanese communication among foreigners.

On the Japanese side as well, greater awareness of foreign behavior, combined with real-life experience with foreigners, may reduce the sense of status violation. Many Japanese believe that merely learning a foreign

language can alleviate the problematic aspects of intercultural communication. Being proficient at a foreign language is undoubtedly an advantage, and seems to be the most important aspect of Japanese intercultural competence (H. Nishida 1985). Nonetheless, beyond a certain level of linguistic proficiency non-verbal variables and to a lesser extent semantic factors are the main causes for the communication gap. One can master a foreign language by self-study, yet communication skills necessitate long contact and experience with people of the other linguistic community, and such experiences have to be actively engaged in.

Many Japanese seem to have reached this conclusion. The number of Japanese traveling abroad has multiplied enormously in the last two decades, and at present close to twenty million go abroad annually. It is still true that many of them travel in groups for only a few days, and, as Christopher (1983: 165) noted, "often confine their patronage to resorts and establishments that cater specially to Japanese – which means that the only locals their members have to deal with are shop clerks and waiters; and even then, Japanese-speaking clerks and waiters are preferred." Nevertheless, an increasing number of them do travel alone, for longer periods, and gain some profound insights to other cultures and modes of communication.

Others join English conversation classes – privately-owned ventures, where foreign teachers help them to overcome fears of communication with non-Japanese. This English trend in Japan coincides with a broader movement termed *kokusaika* (internationalization) that has swept Japanese society since the early 1980s. Although it is equated often with Westernization, *kokusaika* is meant to accommodate the West by contributing to the international community. Its main medium has been English and "international understanding" but its content consists in part of the traditional Japanese spirit (Kubota 2002). *Kokusaika* endorses not only the use of English but also the change of communication modes in Japan itself to more expressive and logical, as reflected in the revised curriculum for schools (Ministry of Education 1998, Internet). Since 1987 the Japanese Ministry of Education (Monbushō, now Monbukagakushō) has also run the Japan Exchange and Teaching (JET) program, which each year admits thousands of young foreigners (mainly from English-speaking countries) to assist middle and high school teachers of English.

While these and other programs have alleviated some of the anxiety for intercultural communication, there are some indications to suggest that more effort is needed to transform Japan into a truly international community. The ultimate question is whether Japanese society indeed wants to shed its isolationist mentality and depart from its chosen position as a unique but marginal culture. Japan's course is not so evident. The writer

and Nobel prize laureate Ōe Kenzaburō (2001), for example, recently expressed some fears that Japan may turn again to nationalism and the ideology of *sakoku* (seclusion). This choice, as made explicit in this article, has a greater effect on intercultural miscommunication than any single account, and it would determine the course of Japanese communication with foreigners in the coming decades.

References

Araki, Hiroyuki (1986): *Nihonjin no Eigo kankaku* [The Perception of English by Japanese]. Tōkyō: PHP Kenkyūjo.

Asai, Takashi (2000): Defure yori motto osoroshii dekigoto ga yatte kuru!? [Japan will soon be crash!]. Tōkyō: Daini Kaientai.

Banks, S., G. Ge, and J. Baker (1991): Intercultural Encounters and Miscommunication. In: Coupland, Nikolas, Howard Giles, and John M. Wiemann (eds.): *"Miscommunication" and Problematic Talk*. Newbury Park, Calif.: Sage, pp. 103–120.

Barnlund, Dean C. (1975): Communicative Styles in Two Cultures: Japan and the United States. In: Kendon, Adam, Richard M. Harris, and Mary Ritchie Key (eds.): *Organization of Behavior in Face-to-Face Interaction*. The Hague: Mouton.

Barnlund, Dean C. (1989): *Communicative Styles of Japanese and Americans: Images and Reality*. Belmont, Calif.: Wadsworth.

Barnlund, Dean C., and Miho Yoshioka (1990): Apologies: Japanese and American Styles. In: *International Journal of Intercultural Relations* 14, pp. 193–205.

Befu, Harumi (1987): *Ideorogī to shite no Nihon bunkaron* [The Theory of Japanese Culture as an Ideology]. Tōkyō: Shisō no Kagakusha.

Befu, Harumi (1993): Nationalism and *Nihonjinron*. In Befu, Harumi (ed.): *Cultural Nationalism in East Asia: Representation and Identity*. Berkeley, Calif.: Institute of East Asian Studies, pp. 107–135.

Befu, Harumi (2001): *Hegemony of Homogeneity: An Anthropological Analysis of "Nihonjinron."* Melbourne: Trans Pacific Press, 2001.

Ben Dasan, Isaiah (1970): *Nihonjin to Yudayajin* [The Japanese and the Jews]. Tōkyō: Yamamoto Shoten.

Bennett, John W. and Robert M. McKnight (1956): Misunderstandings in Communication between Japanese Students and Americans. *Social Problems* 3, pp. 243–256.

Brislin, Richard W. (1990): Intercultural Communication Training. In: Asante, Molefi Kete, and William B. Gudykunst (eds.): *Handbook of Interna-*

tional and Intercultural Communication Newbury Park, Calif.: Sage, pp. 441–457.
Brosnahan, Leger (1990): *Japanese and English Gesture: Contrastive Nonverbal Communication*. Tōkyō: Taishūkan.
Burgoon, Judee K. (1993): Interpersonal Expectations, Expectancy Violations, and Emotional Communication. In: *Journal of Language and Social Psychology* 12, pp. 30–48.
Chamberlain, Basil Hall (1904): *Things Japanese*. London: John Murray.
Christopher, Robert C. (1983): *The Japanese Mind*. New York: Linden Press.
Cohen, Raymond (1991): *Negotiating across Cultures*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.
Condon, John C. (ed.) (1984): *With Respect to the Japanese*. Yarmouth, Me.: Intercultural Press.
Condon, John C., and Mitsuko Saito (eds.) (1974): *Intercultural Encounters with Japan: Communication, Contact, and Conflict*. Tōkyō: Simul.
Coupland, Nikolas, Howard Giles and John M. Wiemann (eds.) (1991): *"Miscommunication" and Problematic Talk*. Newbury Park, Calif.: Sage.
Daily Yomiuri (03.02.1993): Japan Tops TOEFL Entrants: Ranks Only 149th in Scores, p. 3.
Dale, Peter N. (1986): *The Myth of Japanese Uniqueness*. London: Croom Helm.
Davis, Winston (1983): The Hollow Onion: The Secularization of Japanese Civil Religion. In: Mannari, Hiroshi, and Harumi Befu (eds.): *The Challenge of Japan's Internationalization: Organization and Culture*. Nishinomiya: Kwansai Gakuin University, pp. 212–231.
Dixon, William Gray (1882): *The Land of the Morning: An Account of Japan and its People, Based on a Four Years' Residence in That Country, Including Travels into the Remotest Parts of the Interior*. Edinburgh: James Gemmell.
Doi, Takeo (1971): *Amae no kōzō* [The Structure of *Amae*]. Tōkyō: Kōbundō.
Dower, John W. (1999): *Embracing Defeat: Japan in the Wake of World War II*. New York: W. W. Norton & Co.
Dumont, Louis (1986): *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: Chicago University Press.
Eto, Jun (1977): Japanese Shyness with Foreigners. In: Norbury, Paul (ed.): *Introducing Japan*. New York: St. Martin's Press, pp. 74–77.
Friman, H. Richard (1996): Gaijinhanzai: Immigrants and Drugs in Contemporary Japan. In: *Asian Survey* 36, pp. 964–977.
Fukuzawa, Yukichi (1981): *The Autobiography of Fukuzawa Yukichi*. Trans. Eiichi Kiyooka. Tōkyō: Hokuseido Press.
Furo, Hiroko (2002): Frames in American and Japanese Political Discourse. In: Donahue, Ray T. (ed.): *Exploring Japaneseness: Japanese Enactments of Culture and Consciousness*. Westport, Conn.: Ablex, pp. 317–339.

Gudykunst, William B., and Tsukasa Nishida (1986): Attributional Confidence in Low- and High-Context Cultures. In: *Human Communication Research* 12, pp. 525–549.

Gudykunst, William B., and Tsukasa Nishida (1993): Interpersonal and Intergroup Communication in Japan and the United States. In: Gudykunst, William B. (ed.): *Communication in Japan and the United States*. Albany: State University of New York Press, pp. 149–214.

Gudykunst, William B. et al. (1986): The Influence of Language on Uncertainty Reduction: An Exploratory Study of Japanese-Japanese and Japanese-North American Interactions. In: *Communication Yearbook* 9, pp. 555–575.

Hall, Edward T. (1976): *Beyond Culture*. New York: Doubleday.

Hall, Edward T. (1983): *The Dance of Life*. New York: Doubleday.

Haugh, Michael (1998): Native-Speaker Beliefs about *Nihonjinron* and Miller's "Law of Inverse Returns." In: *Journal of the Association of Teachers of Japanese* 32, pp. 27–58.

Hecht, Michael L., Peter A. Andersen, and Sidney A. Ribeau (1990): The Cultural Dimensions of Nonverbal Communication. In: Asante, Molefi Kete, and William B. Gudykunst (eds.): *Handbook of International and Intercultural Communication*. Newbury Park, Calif.: Sage, pp. 163–185.

Hofstede, Geert (1980): *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. Beverly Hills, Calif.: Sage.

Hofstede, Geert (1983): Japanese Work-Related Values in a Global Perspective. In: Mannari, Hiroshi, and Harumi Befu (eds.): *The Challenge of Japan's Internationalization: Organization and Culture*. Nishinomiya: Kwansai Gakuin University, pp. 148–169.

Inamura, Hiroshi (1980): *Nihonjin no kaigai futekiō* [The Japanese Disadjustment to Overseas]. Tōkyō: Nihon Hōsō Shuppan Kyōkai.

Inkeles, A. (1960): Industrial Man: The Relation of Status to Experience, Perception, and Value. In: *American Journal of Sociology* 66, pp. 1–31.

Inoguchi, Takashi (1999): Eigo shippai kokka o dō tatenaosu [How to Recover a State of Failing English]. In: *Chuō Kōrōn* (August), pp. 92–99. See also an abridged version in English: Japan's Failing Grade in English. In: *Japan Echo* 26 (5), pp. 8–11.

Ishida, Ayako (1992): A Definition of What's Wrong with English Teaching in Japan. In: *Daily Yomiuri*, May 28, p. 7.

Ishii, Satoshi (2001): The Japanese Welcome-Nonwelcome Ambivalence Syndrome toward *Marebito / Ijin / Gaijin* Strangers: Its Implications for Intercultural Communication Research. In: *Japan Review* 13, pp. 145–169.

Johnson, C., and F. Johnson (1975): Interaction Rules and Ethnicity. In: *Social Forces* 54, pp. 452–466.

Kawasaki, Ichiro (1969): *The Japanese Unmasked*. Tōkyō: Tuttle.

Keene, Donald (1981): *Confessions of a Japanologist*. Tōkyō: Asahi Press.
Keene, Donald (1996): *The Blue-Eyed Tarōkaja: A Donald Keene Anthology*. New York: Columbia University Press.
Kidder, Louise H. (1992): Requirements for Being "Japanese." In: *International Journal of Intercultural Relations* 16, pp. 383–393.
Kindaichi, Haruhiko (1957): *Nihongo* [The Japanese Language]. Tōkyō: Iwanami.
Kitahara, Michio (1989): *Children of the Sun: The Japanese and the Outside World*. Folkestone: Norbury.
Kitamura, Hiroshi (1971): *Psychological Dimensions of U.S.-Japanese Relations*. Cambridge, Mass.: Center for International Affairs, Harvard University.
Klopf, Donald W. (1984): Cross-Cultural Apprehension Research. In: Daly, John A., and James C. McCroskey (eds.): *Avoiding Communication*. Beverly Hills, Calif.: Sage.
Klopf, Donald W., Ronald E. Cambra, and Satoshi Ishii (1981): A Comparison of the Communication Styles of Japanese and American College Students. In: *Current English Studies* 20, pp. 66–71.
Kojima, Nobuo (1977): The American School [Amerikan sukūru]. Trans. William F. Sibley. In: Hibbett, Howard (ed.): *Contemporary Japanese Literature*. New York: Knopf, pp. 120–144.
Kovel, Joel (1970): *White Racism: A Psychohistory*. New York: Vintage.
Kowner, Rotem (1999): Homogeneous Nation with Exceptions: Prejudice and Its Ideology in Japanese Society. In: Feldman, Ofer (ed.): *Political Psychology in Japan*. New York: Nova Science, pp. 233–255.
Kowner, Rotem (2002a): Japanese Communication in Intercultural Encounters: The Barrier of Status-Related Behavior. In: *International Journal of Intercultural Relations* 26, pp. 339–361.
Kowner, Rotem (2002b): Deconstructing the Japanese National Discourse: Laymen's Beliefs and Ideology. In: Donahue, Ray T. (ed.): *Exploring Japaneseness: Japanese Enactments of Culture and Consciousness*. Westport, Conn.: Ablex, pp. 169–182.
Kowner, Rotem (2002c): Japanese Body Image: Structure and Esteem Scores in a Cross-Cultural Perspective. In: *International Journal of Psychology* 37, pp. 149–159.
Kowner, Rotem (2003): Universal Process or Unique Case of Cultural Adaptation? Japanese Body Image and Its Transformation since the Meiji Era. In: Kyburz, Joseph (ed.): *Japanese Perception and Representation of the Human Body*. Forthcoming.
Kowner, Rotem, and Judith Rosenhouse (2001): Cultural Policy on Loanword Adoption in Modern Japanese and Hebrew: A Comparative Study. In: *International Journal of Cultural Policy* 7, pp. 521–548.

Kowner, Rotem, and Richard Lee Wiseman (2003): Culture and Status-Related Behavior: Japanese and American Perceptions of Asymmetric Dyad-Interactions. In: *Cross-Cultural Research* 37, pp. 178–210.
Kowner, Rotem, and Toshiki Ogawa (1993), The Contrast Effect of Physical Attractiveness in Japan. In: *Journal of Psychology* 127, pp. 51–64.
Kowner, Rotem, Harumi Befu, and Kazufumi Manabe (1999): The Human Profile of Japanese Nationalism: A Study of *Nihonjinron* Followers. In: *Journal Komunikasi* 15, pp. 73–95.
Kubota, Ryuko (2002): Japanese Identities in Written Communication: Politics and Discourses. In: Donahue, Ray T. (ed.): *Exploring Japaneseness: Japanese Enactments of Culture and Consciousness.* Westport, Conn.: Ablex, pp. 293–315.
Laird, Egerton K. (1875): *The Rambles of a Globe Trotter in Australasia, Japan, China, Java, India, and Cashmere.* 2 vols. London: Chapman and Hall.
Matsumoto, Michihiro (1984): *Haragei* [Belly Talk]. Tōkyō: Kōdansha.
McCroskey, James M. (1970): Measures of Communication-Bound Anxiety. In: *Speech Monographs* 37, pp. 269–277.
McCroskey, James M., William B. Gudykunst and Tsukasa Nishida (1985): Communication Apprehension among Japanese College Students in Native and Second Language. In: *Communication Research Report* 2, pp. 85–94.
Miller, Roy Andrew (1977): *The Japanese Language in Contemporary Japan: Some Sociolinguistic Observations.* Washington, D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research.
Miller, Roy Andrew (1982): *Japan's Modern Myth: Language and Beyond.* New York: Weatherhill.
Minami, Hiroshi (1994): *Nihonjinron: Meiji kara konnichi made* [Nihonjinron: From Meiji Era to the Present Day]. Tōkyō: Iwanami.
Ministry of Education (1998): Atarashii jidai o hiraku kokoro o sodateru tame ni: Jisedai o sodateru kokoro o ushinau kiki [To Cultivate a Spirit for the New Age: A Crisis of Losing the Spirit to Nurture the Next Generation]. http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/12/chuuou/toushin/980601.htm (accessed on 02.07.2003).
Morita, Akio, and Ishihara Shintarō (1989): *Nō to ieru Nihon* [Japan That Can Say No]. Tōkyō: Kōbunsha.
Morsbach, Helmut (1973): Aspects of Nonverbal Communication in Japan. In: *Journal of Nervous and Mental Disease* 157, pp. 262–277.
Mouer, Ross E., and Yoshio Sugimoto (1986): *Images of Japanese Society.* London: KPI.
Nakane, Chie (1967): *Tate shakai no ningen kankei* [The Human Relations in Hierarchical Society]. Tōkyō: Kōdansha.
Nakane, Chie (1970): *Japanese Society.* Tōkyō: Tuttle.

Nakanishi, Masayuki (1986): Perceptions of Self-Disclosure in Initial Interaction: A Japanese Sample. In: *Human Communication Research* 13, pp. 167–190.

Naotsuka, Reiko (1980): *Ōbeijin ga chinmoku suru toki* [When Westerners Remain Silent]. Tōkyō: Taishūkan.

Neustupný, Jirí V. (1987): *Communicating with the Japanese*. Tōkyō: Japan Times.

Nishida, Hiroko (1985): Japanese Intercultural Communication Competence and Cross-Cultural Adjustment. In: *International Journal of Intercultural Relations* 9, pp. 247–269.

Nishida, Hiroko, and William B. Gudykunst (1982): *American Communication Patterns*. Tōkyō: Kinseido.

Nishida, Tsukasa (1977): An Analysis of a Cultural Concept Affecting Japanese Interpersonal Communication. In: *Communication* 6, pp. 69–80.

Ōe, Kenzaburō (2001): *Sakoku shitewa naranai* [We Must Not Isolate the Nation]. Tōkyō: Kōdansha.

Ohta, Amy Snyder (1993): The Foreign Language Learner in Japanese Society: Successful Learners of Japanese Respond to Millers "Law of Inverse Returns." In: *Journal of the Association of Teachers of Japanese* 27, pp. 177–204.

Omens, Alan E., Stephen R. Jenner, and James R. Beatty (1987): Intercultural Perceptions in United States Subsidiaries of Japanese Companies. In: *International Journal of Intercultural Relations* 11, pp. 249–264.

Pearsall, Judy, and Bill Trumble (eds.) (2002): *Oxford English Reference Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Pelto, P. J. (1968): The Difference between "Tight" and "Loose" Societies. In: *Transaction* (April), pp. 37–40.

Perry, Matthew Calbraith (1968): *The Japan Expedition 1852–1854: The Personal Journal of Commodore Matthew C. Perry*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Reischauer, Edwin O. (1978): *The Japanese*. Tōkyō: Tuttle.

Saint-Jacques, B. (1983): Language Attitudes in Contemporary Japan. In: *The Japan Foundation Newsletter* 11, pp. 7–14.

Saito, Akira (1993): Prime Minister's English Lesson. *Daily Yomiuri*, April 21, p. 8.

Sakamoto, Nancy M., and Reiko Naotsuka (1982): *Polite Fictions: Why Japanese and Americans Seem Rude to Each Other*. Tōkyō: Kinseido.

Sueda, Kiyoko, and Richard Lee Wiseman (1992): Embarrassment Remediation in Japan and the United States. In: *International Journal of Intercultural Relations* 16, pp. 159–173.

Sugimoto, Naomi (1998): Norms of Apology Depicted in U.S. American and Japanese Literature on Manners and Etiquette. In: *International Journal of Intercultural Relations* 22, pp. 251–276.

Sugimoto, Naomi (2002): Japaneseness Manifested in Apology Styles. In: Donahue, Ray T. (ed.): *Exploring Japaneseness: Japanese Enactments of Culture and Consciousness*. Westport, Conn.: Ablex, pp. 357–367.

Sussman, N. M., and H. M. Rosenfeld (1982): Influence of Culture, Language, and Sex on Conversational Distance. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 42, pp. 66–74.

Suzuki, Takao (1975): *Tozasareta gengo: Nihongo no sekai* [A Closed Language: The World of Japanese]. Tōkyō: Shinchōsha.

Taylor, H. M. (1974): American and Japanese Nonverbal Communication. In: *Papers in Japanese Linguistics* (Melbourne) 3.

Tobioka, K. (1999): *Nihonjin no mono no kangaekata: Sono ketten, jakuten, mazushisa* [The Way of Thinking of Japanese People: Their Flaws, Weaknesses, and Poverty]. Tōkyō: Jitsumu Kyōiku Shuppan.

Triandis, Harry C. (1995): *Individualism and Collectivism*. Boulder, Col.: Westview Press.

Triandis, Harry C., Robert Bontempo, and M. J. Villareal (1988): Individualism-Collectivism: Cross-Cultural Perspectives on Self-Group Relationships. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 54, pp. 323–338.

Tsujimura, Akira (1987): Some Characteristics of the Japanese Way of Communication. In: Kincaid, D. Lawrence (ed.): *Communication Theory: Eastern and Western Perspectives* San Diego, Calif.: Academic Press, pp. 115–126.

Tsunoda, Tadanobu (1978): *Nihonjin no nō: Nō no hataraki to tōzai no bunka* [The Brain Structure of the Japanese: Functions of the Brain and Eastern and Western Culture]. Tōkyō: Taishūkan.

Ueda, K. (1972): Sixteen Ways to Avoid Saying "No" in Japan. In: Condon, John C., and Mitsuko Saito (eds.): *Intercultural Encounters with Japan: Communication, Contact, and Conflict*. Tōkyō: Simul, pp. 185–192.

Verma, J. (1992): Allocentrism and Relational Orientation. In: Iwawaki, Saburo, Yoshihisa Kashima, and Kwok Leung (eds.): *Innovations in Cross-Cultural Psychology*. Amsterdam: Swets & Zeitlinger.

Watanabe, Shōichi (1974): *Nihongo no kokoro* [The Heart of Japanese Language]. Tōkyō: Kōdansha.

Webster (1989): *Webster's Encylopedic Unabridged Dictionary of the English Language*. New York: Portland House.

Word, C. O., Mark P. Zanna, and J. Cooper (1974): The Nonverbal Mediation of Self-Fulfilling Prophecies in Interracial Interaction. In: *Journal of Experimental Social Psychology* 10, pp. 109–120.

Yamada, Haru (1997): *Different Games, Different Rules: Why Americans and Japanese Misunderstand Each Other*. Oxford: Oxford University Press.

Yamanoue, Reiko (09.09.1994). Henzō kâdo o tsuiseki seyō [Let's Track the Forged Cards]. In: *Aera*, September 9, pp. 6–9.

Yokoyama, Toshio (1994): *Gaijin*: The Foreigner in Japan. In: Ueda, Atsushi (ed.): *The Electric Geisha: Exploring Japan's Popular Culture* Tōkyō: Kodansha Intl., pp. 175–184.

Yoneyama, Toshio (1976): *Nihonjin no nakama ishiki* [Group Consciousness of the Japanese]. Kōdansha gendai shinsho. Tōkyō: Kōdansha.

Yoshida, T. (1981): The Stranger as God: The Place of the Outsider in Japanese Folk Religion. In: *Ethnology* 20, pp. 87–99.

Yoshino, Kosaku (1992): *Cultural Nationalism in Contemporary Japan*. London: Routledge.

MISSVERSTEHEN – REFLEKTIEREN – UNTERSCHEIDEN – ERKENNEN

ZUR ENTWICKLUNG INTERKULTURELLER KOMPETENZ IN DER JAPANOLOGISCHEN LEHRE

Susanne Kreitz-Sandberg

Abstract: Intercultural communication competence is gaining increasing importance in the context of globalization. For example, politics and economics rely on social and cultural exchanges between countries and within societies, where different groups and persons with diverse social backgrounds need to cooperate and act on a daily basis. Although the term „intercultural competence" is frequently used, it is not always evident which concepts are associated with the expression. „Intercultural communication," „intercultural education," „intercultural exchange" and „intercultural training" have developed into extended fields of research in disciplines like linguistics, foreign language teaching, educational science, psychology, international economics. In this article the author starts with a short review of perspectives on intercultural competence in various disciplines, and discusses their implications for the field of Japanese studies, where „intercultural competence," it has been claimed, should also form part of the curriculum. In order to evaluate the possibilities of such concepts in the context of teaching and research in Japanese studies, empirical research on the topic was carried out by the author. Interviews have been conducted with Japanese, German, American and Swedish experts from universities, and educational and research institutions that are connected to fields of international and intercultural exchange, and with German students who had completed a study program in Japan. Their views are integrated into a discussion of students' international experiences, the role of misunderstandings in communication, the importance of reflecting on the concepts of culture and the possibilities of developing „intercultural competence" in the context of Japanese studies. The author suggests important factors for the development of the field of Japanese studies as an outstanding area to develop and experience „intercultural competence," a subject that offers many interdisciplinary research possibilities. The conclusion reveals the possibility of integrating more didactic elements into university education in order to gain capacities to transform misunderstandings through self-reflection into a field where students learn to identify different cultural perspectives. Students need to learn at a well-informed level, with a methodological introduction of theory, to reach a complex ability in (inter)cultural understanding.

1. Interkulturelle Kompetenz: Zur Entwicklung eines (un)möglichen Konzepts

„Interkulturelle Kompetenz" hat sich zu einem Kernbegriff politischer, wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Diskurse entwickelt, der mit der Notwendigkeit assoziiert wird, sich den Herausforderungen zunehmender Internationalisierung sowohl im Lande als auch im internationalen Raum zu stellen. Die fortschreitende Globalisierung stellt auch an ein Fach wie die Japanologie neue Anforderungen. Zunehmend kann es nicht darum gehen, den Studierenden „lediglich" Japanwissen zu vermitteln, denn die weltpolitischen Entwicklungen machen deutlich, daß allein Wissen über eine außereuropäische Gesellschaft nicht ausreicht, um die Anforderungen der Berufswelt zu erfüllen.

Dieses Wissen über eine besonders „fremde" Gesellschaft ist jedoch ein Ansatz- und Bezugspunkt, der methodisch genutzt werden kann, um sich exemplarisch mit weitgehend unbekannten Sachverhalten auseinanderzusetzen. Das heißt, die Japanwissenschaft bietet einen exzellenten Kontext, um Studierende an Bereiche heranzuführen, die neu sind und einer entsprechenden Flexibilität bedürfen. Um die innovativen Potentiale des Faches zu nutzen, wird es notwendig sein, die Inhalte in der japanwissenschaftlichen Lehre weiter zu entwickeln und die Methoden zu modifizieren. Welche Rolle dabei der Entwicklung einer interkulturellen Kompetenz zukommt und ob sich diese als sinnvoll einsetzbares oder „unmögliches" Konzept erweist, wird im folgenden zu prüfen sein.

Im Rahmen eines Diplomandenkolloquiums an der Universität Duisburg wurde „Interkulturelle Kompetenz als Lernziel" für die japanologische Forschung bereits behandelt (Derichs 1998: i). Die Gruppe Lernender und Lehrender entwickelte dabei als inhaltlichen Bezugsrahmen die folgende Arbeitsdefinition:

> Unter interkultureller Kompetenz wird die Summe aller Fähigkeiten verstanden, die notwendig sind, um mit Angehörigen anderer Kulturkreise einen Zustand der Gemeinsamkeit herzustellen, der nicht von bestimmten kulturspezifischen Eigenheiten und Vorstellungen dominiert wird. Interkulturelle Kompetenz beginnt mit der *Einsicht in die Kulturabhängigkeit des eigenen Denkens, Handelns und Verhaltens* und beinhaltet die Fähigkeit und Bereitschaft zur Übernahme und Analyse fremdkultureller Perspektiven. Die Erlangung interkultureller Kompetenz ist ein dynamischer Prozeß, bei dem es keinen Endzustand gibt. Interkulturelle Kompetenz kann nur mit Hilfe der *Fähigkeit zu interkultureller Kommunikation* erreicht werden, welche nicht nur die fremdsprachliche Ausbildung, sondern auch allgemeine

> kommunikative und interaktive Fähigkeiten beinhaltet. Zu diesen gehören im besonderen: *Mittlerfähigkeit zwischen den Kulturen*, die Befähigung, Parallelen wie auch Andersartigkeit zu erkennen und Besonderheiten aufzudecken, Empathie, Fähigkeit zur Kooperation und Integration sowie kritische Toleranz. Auch die Bereitschaft zu räumlicher Flexibilität spielt eine Rolle. Daraus folgt, daß ein bloßes Kennen kultureller Unterschiede nicht ausreichend ist. Vielmehr sind ein Erkennen solcher Unterschiede in einer spezifischen Situation und die Beherrschung angemessener Kommunikationsstrategien entscheidend. (Bollmann et al. 1998: 2–3; Hervorhebung S. K.-S.)

Aus dieser Annäherung werden die drei hervorgehobenen Aspekte herausgegriffen und zum Ausgangspunkt weiterer Betrachtungen gewählt:

1. Die Einsicht in die Kulturabhängigkeit des eigenen Denkens, Handelns und Verhaltens setzt komplexe Lernstrategien voraus, die durch intellektuelle Wissensaneignung zwar erleichtert werden, insgesamt jedoch von einer ganzheitlichen Entwicklung des Individuums auszugehen scheinen. Es wird bei der Entwicklung entsprechender Konzepte zu prüfen sein, inwiefern und, wenn ja, wie dies in der universitären Lehre möglich ist.
2. Die Fähigkeit zur interkulturellen Kommunikation baut in der vorliegenden Definition auf die Sprachausbildung und entsprechende kommunikative Fähigkeiten auf. Zu berücksichtigen wird sein, daß sich hinter diesem Stichwort eine Breite von theoretischen Diskursen verbirgt, die über Dekaden in unterschiedlichen Disziplinen aufgegriffen, weiterentwickelt und verarbeitet wurden. Diese Diskurse sind zu rezipieren, wenn wir mit einem Konzept der interkulturellen Kompetenz darauf aufbauen wollen.
3. Was beinhaltet die beschworene „Mittlerfähigkeit zwischen den Kulturen"? – Um nur einen Aspekt der Frage zu beleuchten: Es ist erst einmal zu klären, welcher Kulturbegriff von den Vertretern einer „interkulturellen Kompetenz" vorausgesetzt wird.[1] Inwiefern wird Kultur gleichgesetzt mit Gesellschaft oder auch Nation? Wie wird mit (intra)kulturellen Differenzen umgegangen, die sich z.B. im Kontext von Jugendkulturen oder einer multikulturellen Gesellschaft präsentieren?

In der kulturvergleichenden Jugendforschung und im interkulturellen Lernen wird in Anlehnung an die Ethnologie ein erweiterter und zugleich

[1] Im Rahmen der „cultural studies" wird eine breite Debatte über den Kulturbegriff geführt, der auch in der Japanologie aufgegriffen wurde (Richter und Schad-Seifert 2001).

konkreter, an den sozialen Kontext angelehnter Kulturbegriff zugrunde gelegt. „Kultur [wird] als ‚Alltagswissen' verstanden, das nicht allein die Objektivationen alltäglichen Handelns von Essen und Bekleidung bis zu Berufen und Verwandtschaftsbeziehungen umfaßt, sondern ebenso die Ideen, die Alltagstheorien und die Deutungsmuster, in denen die Mitglieder einer Kultur [...] die sie umgebende Welt auslegen. [...] Für das handelnde Individuum erhält ‚Kultur' demnach die Bedeutung eines sozialen Ordnungsgefüges, das Regeln und Strukturierungen der Umwelt festlegt, die dann in subjektive Handlungsziele und -strukturen umgesetzt werden" (Sternecker und Treuheit 1994: 33). Kultur erfüllt somit als Gesamtheit sozialer Bedingungen des Verhaltens eine konkrete Orientierungsfunktion, über die Individuen kommunikations- und handlungsfähig werden.

Solch eine Kommunikations- und Handlungsfähigkeit wird relevant, wenn wir uns mit dem Konzept „interkulturelle Kompetenz" auseinandersetzen. Konkret muß für die Entwicklung eines themenbezogenen Konzeptes für die Japanwissenschaften nicht nur der theoretische Gehalt der fachspezifischen Auseinandersetzung, sondern auch die Relevanz praktischer Elemente geprüft werden. Dafür sind mittelfristig Methoden, die beispielsweise im Managementtraining oder der pädagogischen Praxis entwickelt wurden, für die universitäre Lehre zu evaluieren.

Die folgende Darstellung wird exemplarisch und in aller Kürze skizzieren, daß Betrachtungen zur interkulturellen Kompetenz in einer Vielzahl von Fachrichtungen internationale Bedeutung zukommt. Gleichzeitig wird jedoch auch deutlich, daß je nach den fachlichen Anforderungen und inhaltlichen Orientierungen der Disziplinen unterschiedliche Begrifflichkeiten, wie interkulturelle Kommunikation, interkulturelles Lernen, interkulturelle Verständigung oder interkulturelles Management im Vordergrund stehen (Teil 2).

Um einen innovativen Zugang zur Rolle von interkultureller Kompetenz in der japanologischen Lehre zu gewinnen, der die unterschiedlichen Diskurse berücksichtigt und gleichzeitig an der Praxis universitärer Lehre und Forschung orientiert ist, wurden Experten/Expertinnen-Interviews durchgeführt und einer ersten Auswertung unterzogen. Als Methode wurden halboffene Interviews gewählt, die im Herbst 2002 mit Experten/Expertinnen in Japan, Deutschland und Schweden mit dem Ziel durchführt wurden, das forschungstheoretische Potential von interkultureller Kompetenz und ihre praktische Relevanz für die universitäre Ausbildung zu überprüfen. Zudem fließen die Erfahrungen von Studierenden beim Japanaufenthalt in die Bearbeitung des Themas ein (Teil 3).

Die Ergebnisse werden im Sinne eines Dialogs rund um das Thema „interkulturelle Kompetenz" einer ersten Auswertung unterzogen. Dabei

wird die Beurteilung von Studierenden besonders dann als relevant angesehen, wenn es um die Entwicklung neuer universitärer Schwerpunkte geht (vgl. Teil 4.1). Welche Erfahrungen haben die angehenden Japan-Experten/Expertinnen während ihrer Japanaufenthalte gesammelt und welche Schlüsse ziehen sie aus den Erfahrungen?

Die weiteren Ausführungen bauen auf der Annahme auf, daß sich Mißverständnisse im Umgang zwischen Menschen aus verschiedenen Ländern und Kulturen nicht immer vermeiden lassen. Der gesuchte Zugang liegt hier jedoch nicht in einer Optimierung im Sinne einer Vermeidung von Mißverständnissen, sondern in einer Sensibilisierung im Umgang, die gleichzeitig Formen geglückter Kommunikation stärker in den Vordergrund rückt als Möglichkeiten des Scheiterns und des Konfliktes, auf die viele Konzepte interkultureller Kommunikation bisher fokussierten (Teil 4.2).

Wenn wir davon ausgehen, daß es einen hohen Grad an Übereinstimmung zwischen Experten/Expertinnen aus ähnlichen Fachbereichen gibt, wäre gleichzeitig auch zu vermuten, daß unterschiedliche disziplinäre Orientierungen und Forschungskontexte auch mit divergierenden Kulturkonzepten einhergehen. Das hat Konsequenzen für die Thematisierung sogenannter „interkultureller" Fragestellungen. Statt dies jedoch als einen Widerspruch zu erleben, wird im vorliegenden Artikel der Versuch unternommen, eine Essenz aus den unterschiedlichen Zugängen der befragten Experten/Expertinnen zum Kulturbegriff zu gewinnen und daraus Rückschlüsse auf relevante Konzepte im Hinblick auf die Entwicklung interkultureller Kompetenz in der japanologischen Lehre zu ziehen (Teil 4.3).

Das ist sinnvoll, da bei der Japanwissenschaft meist keine eindeutige disziplinäre Zuordnung zu verzeichnen ist, selbst wenn entsprechend der Kombinationen mit anderen Fächern sich in der Regel eher kultur- oder sozialwissenschaftliche Orientierungen ergeben. Als vorläufige Essenz der Befragung wird die Beurteilung der praktischen Relevanz einer Konzeption „interkulturelle Kompetenz" durch die interviewten Experten/Expertinnen gesehen. Welche Standards formulieren sie als Voraussetzung für den Erwerb von interkultureller Kompetenz in der universitären Lehre (Teil 4.4)?

Abschließend wird es darum gehen, aus den empirischen Befunden konkrete Forderungen für die curriculare Entwicklung in der japanologischen Lehre abzuleiten. Dabei wird zu beantworten sein, welches die Grundpfeiler in der wissenschaftlichen Ausbildung zur Japanexpertin/zum Japanexperten sein sollten und inwiefern innovative Konzepte, wie z.B. Projekte zur kulturellen Sensibilisierung, Eingang in die Ausbildung finden können (Teil 5). Zudem sind Fragen nach der Anschlußfähigkeit der Thematik für die wissenschaftliche Japanforschung zu formulieren.

2. Überblick zur Diskussion interkultureller Kompetenz in verschiedenen Fachperspektiven

Interkulturelle Kompetenz hat sich zu einem Schlagwort entwickelt, das in ganz unterschiedlichen Disziplinen gebraucht wird. Wenn im folgenden die Relevanz und die Möglichkeiten von „interkultureller Kompetenz in der japanologischen Lehre" untersucht werden, sind die theoretischen Wurzeln und praktischen Orientierungen in den verschiedenen Diskursen in ihrer Relevanz für die Weiterentwicklung des Konzepts zu überprüfen. Selbst wenn es im Rahmen dieser Abhandlung nur sehr bedingt möglich sein wird, den jeweiligen thematischen, praktischen und theoretischen Ausrichtungen gerecht zu werden, soll im folgenden dennoch ein kurzer Überblick über zentrale Implikationen geleistet werden.

2.1 Interkulturelle Kommunikation

Interkulturelle Kommunikation beschäftigt schon seit den 1950er Jahren Kultur- und Kommunikationswissenschaftler/-innen. Ausgehend von den African Studies in den Vereinigten Staaten gewann dieses Thema bald international an Relevanz. Theoretische Perspektiven und praktische Implikationen interkultureller Kommunikation wurden anhand von Themen wie internationale Kommunikation, interkulturelle Forschung oder nonverbale Kommunikation erörtert (Asante und Gudykunst 1989; Wiseman und Koester 1993). Bereits seit 1974 wurde das *International and Intercultural Communication Annual* in Kooperation mit der National Communication Association, International and Intercultural Division herausgegeben und deckte dabei verschiedene interkulturelle Themen wie *Interethnic Communication* (Vol. 10, 1986), *Cross-Cultural Adaptation* (Vol. 11, 1987), *Language, Communication, and Culture* (Vol. 13, 1993) oder eben auch *Intercultural Communication Competence* (Vol. 17, 1993) ab. „Interkulturelle Kommunikation" beschäftigt sich dabei auch mit dem breiten Bereich von Verständigungsschwierigkeiten in verschiedenen situativen und institutionellen Kontexten und ist aufgrund der Breite des Themas ein beliebter Themenschwerpunkt für wissenschaftliche Zeitschriften (vgl. z.B. Klein und Dittmar 1994). Im angelsächsischen Raum sind die anthropologischen Disziplinen stärker am Diskurs zur interkulturellen Kommunikation beteiligt als in Europa, wo laut Loenhoff (1992: 9; s.a. Pürschel 1994) bis in die frühen 1990er Jahre das Thema besonders von den Sprachwissenschaften bestimmt wurde. In den USA erscheinen verschiedene Zeitschriften zu den entsprechenden Themen – neben dem oben erwähnten *International and Intercultural Communication Annual* auch

das *Communication Yearbook* und das *International Journal of Intercultural Relations* –, die die internationale Diskussion deutlich beeinflussen.

Fremdsprachenlernen versteht sich per se als Grundform des interkulturellen Lernens. Im Zuge des Spracherwerbs müssen die Lernenden sich nicht nur mit einem neuen Vokabular und fremden grammatikalischen Strukturen, sondern auch mit den eigenen kulturellen Prägungen auseinandersetzen. Dies trifft auch bei relativ nahen oder verwandten Sprachen zu, fällt jedoch bei den Fremdsprachen, die einem deutlich anderen kulturellen Kontext entstammen, wie z.B. dem Japanischen, noch stärker ins Gewicht. In den Kommunikationswissenschaften wird entsprechend explizit auf Interaktionsformen in unterschiedlichen Kulturen eingegangen, um sich so auch um eine Rekonstruktion des Verständigungsbegriffs als solchen zu bemühen (Loenhoff 1992; Maletzke 1996). In Linguistik und im Bereich Deutsch als Fremdsprache ist eine breite Debatte zur Ausbildung interkultureller (Sprach-)Kompetenz entstanden (Hinnenkamp 1994; Luchtenberg 1999). International wird der Begriff der interkulturellen Kompetenz eng mit den individuellen Fähigkeiten assoziiert, die benötigt werden, um über kulturelle Grenzen hinweg zu interagieren und eine entsprechende *interkulturelle Kommunikationsfähigkeit* zu entwickeln (Byram 1997: 7).

Bemühungen um die interkulturelle Kommunikation werden im Zuge der Reorganisation des Universitätswesens auch in Japan vertieft. Ende des 20. Jahrhunderts entstanden verschiedene entsprechende Programme, wie z.B. das interdisziplinäre Graduiertenkolleg der Rikkyō-Universität, an der Studierende einen M.A. in interkultureller Kommunikation erwerben können (vgl. Rikkyō Daigaku 2002, Internet). Abgedeckt werden Themen aus den Bereichen Umwelt, multikulturelle Gesellschaft, Anglistik und Übersetzungswesen. Dieser Trend unterscheidet sich insofern nicht von internationalen Entwicklungen, als Theorien interkultureller Kommunikation auch in Japan häufig an sprachwissenschaftliche Fragestellungen anknüpfen (vgl. Ishii, Kume und Tōyama 2001). Dabei wird die neuere Entwicklung der Kommunikationswissenschaften in den angelsächsischen Ländern, insbesondere in den USA, rezipiert, um daraus Herangehensformen und Lernanweisungen für interkulturelle Kommunikation zu formulieren (Koyama 1992). Das heißt, die Nähe zur Sprachwissenschaft und auch den Kulturwissenschaften ist sehr deutlich.

2.2 Interkulturelles Lernen

Interkulturelles Lernen gewann auf dem Hintergrund sich zunehmend globalisierender und differenzierender Wirtschaftssysteme enorm an Re-

levanz. Interkulturelle Kompetenz wird inzwischen als ein wichtiger Maßstab pädagogischer Professionalität verstanden (Auernheimer 2002). Dazu sind vielfältige Arbeiten zur Integration von Ausländern in Deutschland, zum Umgang mit dem Fremden und der Debatte um Multi- und Interkulturalität entstanden (für ausgewählte Literatur zum Thema vgl. u.a. Kulturpolitische Gesellschaft 1997: 352–369; Bundeszentrale für politische Bildung 2000: 365–380). Ausländerpädagogik, Entwicklungsdidaktik in bezug auf die Dritte Welt, internationale Jugendbegegnung und multikulturelle Jugendarbeit sind dabei nur einige der gängigen Stichworte (Otten und Treuheit 1994). Neben den sozialpolitischen Diensten im Kontext von Migration spielen Praxisfelder im Rahmen von Kulturarbeit und Kulturpolitik eine ähnlich wichtige Rolle für die gesellschaftlichen Diskurse (Kulturpolitische Gesellschaft 1997).

„Interkulturelles Lernen" hat sich seit den frühen 1980er Jahren zu einem zentralen Fachbegriff entwickelt, der bis heute wenig an Aktualität eingebüßt hat (Auernheimer 1995: 1–5; Nieke 2000; Boos-Nünning 1994; Müller, Otto und Otto 1995). Interkulturelle Erziehung beschäftigt sich dabei in erster Linie mit pädagogischen Praxisfeldern, in denen mit einer internationalen Vielfalt umgegangen werden muß. Eine vage Hoffnung, daß sich die kulturellen Differenzen mit Verbleibdauer der Zugewanderten minimieren, hat sich dabei ebenso als Fehlschluß erwiesen wie die Vermutung, daß spezifische Probleme nur beim Zusammentreffen ganz bestimmter Nationalitäten zum Tragen kommen. Allein in den Jahren 2001/02 wurden über zwanzig Monographien mit dem Schlüsselbegriff „interkulturelles Lernen" im Titel publiziert (z.B. Fehrmann 2002; Scheidler 2002; Zaharka 2002; Nakagawa 2002). Dabei macht Lernen im Unterricht und in Projekten einen wichtigen Bereich dieser Sparte aus.

In der theoretischen Debatte um das Thema wurde Wert auf einen gezielten Umgang mit verschiedenen Begrifflichkeiten gelegt. Während im Englischen die Begriffe *intercultural* und *multicultural* häufig bedeutungsgleich verwendet werden, so wird in deutschsprachigen Debatten der „Interkulturalität" häufig ein stärkerer Bezug der teilnehmenden Akteure aufeinander bescheinigt, als dies im Fall der „Multikulturalität" der Fall sei. Obwohl die konkreten Inhalte von Studien nicht unbedingt den theoretischen Debatten folgen, hat sich ein Umgang mit den Begriffen durchgesetzt, der sich im Titel „interkulturelle Erziehung in einer multikulturellen Gesellschaft" (Nieke 1986) subsumiert. Während „multikulturell" als eine rein beschreibende Kategorie verwendet wird, schwingt beim Begriff „interkulturell" eine Intention mit, eine „Forderung nach politischer Partizipation und nach gleichberechtigter Koexistenz kultureller Lebensformen" (Auernheimer 1995: 4–5).

Andere und doch wieder ähnliche Debatten finden sich auch in der japanischen Auseinandersetzung zu Konzepten der Multikulturalität (*tabunka*) und Interkulturalität (*ibunka*). Entsprechende Diskurse können in den Fachzeitschriften der jeweiligen wissenschaftlichen Gesellschaften, wie der Japanischen Gesellschaft für vergleichende Erziehungswissenschaft (Nihon Hikaku Kyōiku Gakkai) und der Japanischen Gesellschaft für interkulturelle Pädagogik (Nihon Ibunka Kyōiku Gakkai), verfolgt werden.

2.3 Kulturvergleichende Psychologie

Interkulturelles Lernen stellt sich aus psychologischer Sicht als Handlungsform zwischen raum-zeitlicher, sozialer und personaler Umwelt dar (Thomas 1993: 383–386). Konzepte zur „interkulturellen Kompetenz" bauen dabei auf handlungs- und lerntheoretischen Konzepten auf. Dabei geht es um den Erwerb einer Reihe von überfachlichen Kompetenzen, die im Kontext von interkulturellem Lernen, Verstehen und Handeln als sogenannte „Schlüsselqualifikation" dargestellt werden (Thomas 1993, 2003: 137).

Kulturvergleichende Psychologie kann sich auf eine breite Tradition empirischer Forschungsarbeiten stützen. Besonders einflußreich sind die Studien von Hofstede (1980, 1996, 1997), der mit seiner Befragung von Firmenangehörigen von IBM in über 50 Ländern vier Dimensionen kultureller Differenz ausmacht: Individualismus versus Kollektivismus, Machtdistanz, Vermeidung von Unsicherheit und Maskulinität versus Femininität. Diese Dimensionen kultureller Differenzen zwischen unterschiedlichen Nationen wirken sich in interkulturellen Kommunikations- und Interaktionsprozessen aus, sei es nun in multinationalen Unternehmen, in Hochschulen oder anderen Kontexten. In Form von Trainings wird vielerorts versucht, entsprechende Kompetenzen zu trainieren.

2.4 Internationales Management und interkulturelles Training

Die Bewältigung kultureller Differenz zeigt sich in vielen Studien zum internationalen Management (Götz 2002). Dabei wird versucht, Kulturkonzepte in der Managementtheorie und in betrieblichen (Weiter-)Bildungssystemen zu berücksichtigen. Kulturanalyse und Unternehmenskultur werden dabei häufig aufeinander bezogen (Götz und Bleher 1999: 12–18).

Konkret auf Japan bezogen gibt es zudem ein breites Angebot an sogenannten Japan-Knigges (vgl. z.B. Rowland 1999; Nishiyama 2000), die u.a.

Manager auf den Auslandsaufenthalt vorbereiten sollen. Solche Leitfäden stehen in engem Zusammenhang zu Bereichen des interkulturellen Trainings. Tschöcke und Kölling (2000) haben beispielsweise Informationen zu über 80 Anbietern interkultureller Trainings für (Ost-)Asien zusammengestellt, die Programme insbesondere für Führungskräfte anbieten, von interkulturellen Vorbereitungstrainings für einen Auslandaufenthalt über Coaching vor Ort bis zum Reintegrationstraining.

2.5 Interkulturelle Kompetenz in der Diskussion

In jeder der dargestellten Disziplinen entstanden Diskurse, die für das Vorhaben, die Bedeutung und die Möglichkeiten einer Vermittlung interkultureller Kompetenz in der japanologischen Lehre zu überprüfen, aus verschiedenen Gründen relevant sind. Kommunikation ist in bezug auf die Verständigung vermutlich das zentralste Element, um Lernen geht es uns per se beim Erwerb solch einer Kompetenz, die Psychologie wird relevant im Sinne des Verstehens der Partner, und Management steht im Grunde für die Notwendigkeit, im internationalen Bereich aktiv zu werden. Entsprechend ergänzen sich die verschiedenen Diskurse und sollten in diesem Sinne aufeinander bezogen werden.

Laut Matthes (1999: 411–416) sind Konzepte „interkultureller Kompetenz" jedoch durchaus auch selbstkritisch zu betrachten, denn sie resultieren häufig aus Erfahrungen des Mißverstehens, des Scheiterns und Versagens interkultureller Kommunikation. Probleme dieser Konzepte sind oftmals bereits immanent im System enthalten, insofern sie eine kulturelle Differenz manifestieren, die in ihrer Wurzel zutiefst eurozentristisch ist. Dadurch gewinnen Bemühungen um Grundlegung und Ausgestaltung von interkultureller Kompetenz leicht einen instrumentalistischen Zug. Diese Gefahr ist gerade auch bei interkulturellen Trainings und ähnlichen Programmen zu beachten und allein durch den Bezug auf durchaus seriöse wissenschaftliche Forschung allein noch nicht zu beheben (vgl. Matthes 1998: 236–237; 1999: 416).

Vielfach lassen sich unterschiedliche Perspektiven auch nicht problemlos verbinden oder überwinden. Dies zeigt nicht zuletzt die Diskussion zum Thema „Interkulturelle Kompetenz" in der Zeitschrift *Erwägen – Wissen – Ethik*, in der über dreißig Fachwissenschaftler/-innen zum Hauptartikel von Thomas (2003) Stellung nahmen. Viele der Beitragenden setzen am Kulturkonzept des Psychologen an, indem sie z.B. die Polarisierung zwischen unterschiedlichen Nationalkulturen kritisieren (Büttner 2003: 160) oder auf konzeptionelle Grenzen solch einer Kompetenz im traditionellen Fächerkanon hinweisen (Bolten 2003: 157). Das heißt jedoch noch

nicht, daß wir dem Thema interkulturelle Kompetenz schon per se kritisch gegenüberstehen sollten. Vielmehr stellt sich dadurch die Frage nach ihrer Bedeutung in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung noch pointierter. Die Kulturgebundenheit „westlicher" Wissenschaft kristallisiert sich geradezu an der Thematik, denn es wird deutlich, daß es sich nicht nur um irgendein zu behandelndes Thema oder einen beliebigen Gegenstand handelt, sondern um Fragen, die unser Selbstverständnis als Forschende im Kern berühren.

3. Methode

Anknüpfend an hermeneutische Verfahren des Verstehens und der Rekonstruktion von Bedeutung, berücksichtigen qualitative Methoden Maßstäbe empirischer Forschung, um eine intersubjektive Nachvollziehbarkeit von Schlüssen und Ergebnissen zu gewährleisten. Ein Vorverständnis zum Thema wird unter Bezug auf entsprechende Informationen, die in Form von Texten oder anderen „Daten" vorliegen können, erweitert und – jeweils neu zu berücksichtigenden Kontexten entsprechend – erweitert und präzisiert (Gudjons 1995: 58–69). Eine qualitative Herangehensweise ist insofern ein sinnvolles Verfahren für die Präzisierung der Rolle interkultureller Kompetenz in der universitären Lehre, als zum Thema eine Vielfalt an Informationen vorliegt, diese jedoch in ihrer Relevanz für ein spezifisches Arbeitsfeld beurteilt werden sollen.

Dafür bietet es sich an, Experten/Expertinnen um Einschätzungen aus ihrer jeweiligen Fachperspektive zu bitten. Wenn wir mit Ronald Hitzler davon ausgehen, daß unter einem Experten „jener Typus eines Wissenden [zu verstehen ist], der einen *Überblick* über das auf einem Gebiet insgesamt gewußte Wissen" (nach Pfadenhauer 2002: 115; Hervorhebung im Original) hat, kann Experten/Expertinnen eine Schlüsselposition mit einer gewissen Definitionsmacht in entsprechenden Fachgebieten zugeschrieben werden.

Im folgenden werden leitfadengestützte offene Interviews, die zwischen August und Dezember 2002 mit „Experten"/„Expertinnen" im Bereich von internationalem Austausch und interkultureller Kommunikation geführt wurden, einer ersten Analyse unterzogen.[2] Im Rahmen der qualitativen Methoden gilt das Leitfadeninterview als „die klassische Erhebungsmethode [mit dem Ziel], die Sichtweise des Gesprächspartners zu

[2] Die Interviews wurden im Rahmen eines Projektes zur „Interkulturellen Kompetenz" an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf (Modernes Japan) durchgeführt. Ich danke Prof. Dr. Michiko Mae für vielseitige inhaltliche Auseinandersetzungen im Forschungsprozeß.

bestimmten Leitfragen möglichst unverzerrt zu erfassen" (König 1995: 16). Die Auswahl der Expertinnen und Experten erfolgte entsprechend ihrem Arbeitsbereich, der Schwerpunkt lag auf Lehrenden an Hochschulen; interviewt wurden elf japanische, sieben deutsche, drei amerikanische und drei schwedische Wissenschaftler/-innen aus verschiedenen Disziplinen, die jeweils konkrete Anknüpfungspunkte zu interkulturellen Fragestellungen in oder in bezug auf Japan haben.

Semistrukturierte, teilstrukturierte oder eben Leitfaden-Interviews können im Einzelfall sehr unterschiedlich sein und lassen dem oder der Befragenden weitgehende Freiheiten in der Formulierung, Abfolge oder Streichung von Fragen. Selbst bei stark strukturierten Interviews werden die vorgegebenen Fragen nach jeweiligem Ermessen und nach Einschätzung des theoretischen Anliegens der Studie durch klärende Nachfragen ergänzt. Gesichtspunkte, die Befragte neu einbringen, werden aufgegriffen, wenn sie im Fragekontext bedeutsam erscheinen (Hopf 1995: 177).

Der für die Interviews erstellte Fragenkatalog der vorliegenden Studie umfaßt sieben Themenbereiche, die durch ca. zwanzig Fragen abgedeckt werden. Zum Einstieg wurden die Befragten aufgefordert, ihren persönlichen Bezug zu interkulturellem oder internationalem Austausch zu charakterisieren. Ideale und ihre persönliche Definition von interkultureller Kompetenz wurden erfragt, Probleme und Entwicklungsmöglichkeiten wurden konkret in bezug auf den Austausch mit und in Japan thematisiert und der zugrunde gelegte Kulturbegriff wurde eruiert. Weitere Themen waren die Relevanz von Gender im interkulturellen Kontext, Fragen zur Rolle von interkultureller Kompetenz in Bereichen wie Bildung und Ausbildung, Beruf und Wirtschaft sowie den Medien. Zudem wurden die Gesprächspartner/-innen explizit nach weiteren, in der Frage nicht spezifizierten Anregungen gebeten.

Ziel der Interviews war es, Erfahrungswissen zu sammeln, das sich aus der alltäglichen Handlungsroutine und aus der theoretischen Reflexion entwickelt, das in dieser Form jedoch nicht schriftlich vorliegt (in Anlehnung an Meuser und Nagel 1997: 481). Experten/Expertinnen zeichnen sich dabei durch eine relativ hohe Autonomie aus (Meuser und Nagel 1997: 485), das heißt, sie äußern sich zu einem vorgegebenen Thema auf dem Hintergrund ihres theoretischen und praktischen Wissens und verarbeiten die Informationen aufgrund ihrer persönlichen und professionellen Erfahrung.

In der Japanforschung werden Interviews mit Experten/Expertinnen in unterschiedlichen methodischen Settings eingesetzt (z.B. Timmermann 2002: 266; Ernst 2002: 203). In der vorliegenden Studie wurden einerseits Lehrende in Japan befragt, die vergleichende Fragestellungen bearbeiten oder konkret mit der Betreuung internationaler Studentengruppen befaßt

sind, und andererseits Wissenschaftler/-innen, die sich mit Japan- bzw. Ostasienforschung beschäftigen und hier in der Ausbildung tätig sind. Ganz gezielt wurden Experten/Expertinnen verschiedener Nationalitäten befragt, da in dieser ersten empirischen Phase eine möglichst breite Thematisierung unterschiedlicher Aspekte, die im Kontext „interkulturelle Kompetenz" zum Tragen kommen, erhoben werden sollten. Die Interviews wurden je nach Muttersprache, Sprachkompetenz und Präferenz der Interviewten auf deutsch, japanisch oder englisch geführt. Entsprechend kamen drei inhaltlich übereinstimmende Leitfäden zum Einsatz. Gemäß der offenen Interviewführung wurden diese jedoch nicht im unmittelbaren Wortverlauf abgefragt, sondern je nach Gesprächsverlauf ins Interview eingebracht.

Notwendigkeiten der Übersetzung wirkten sich dabei im Vorfeld schon deutlich aus. Um nur ein Beispiel zu nennen: Wie sollte der Kernbegriff der Studie, „interkulturelle Kompetenz", angemessen ins Japanische übertragen werden? Wir entschieden uns nach verschiedenen Diskussionen im mehrsprachigen Team für *ibunka(kan) komyunikēshon nōryoku* und knüpften somit auch an die in der japanischen Literatur verbreiteten Diskussionen zur interkulturellen Kommunikation an (vgl. Ishii et al. 2002). Gleichzeitig floß über den japanischen Fragebogen auch ein starker Bezug auf internationalen und interkulturellen Austausch in die Befragung ein, der dann so auch in den deutschen und englischen Fragenkatalog aufgenommen wurde. Insofern hat allein die Voraussetzung, mehrere Sprachen einzusetzen, auch Auswirkungen auf die inhaltliche Entwicklung gezeigt.

Die Interviews wurden in fast allen Fällen aufgenommen. Zudem wurde der Gesprächsverlauf entsprechend den vorgegebenen und entstehenden Themen auf dafür vorbereiteten „Karteikarten" festgehalten. Dies ermöglicht bei der Auswertung, themenzentriert vorzugehen, indem anhand der Stichpunkte die Positionen der Befragten sondiert werden. Diese Herangehensweise gestattet es, die Interviews zu bearbeiten und relevante Passagen gezielt zu suchen, ohne daß eine vollständige Transkription der gesamten Interviews notwendig wird. Die Transkription kann auf zentrale Passagen beschränkt werden, andere Bereiche werden sinngemäß zusammengefaßt. Zudem wurde auch bei der Auswertung mit dem akustischen Material gearbeitet, indem bei wiederholtem Hören die Gespräche technisch in inhaltlich aufeinander bezogene Absätze aufgeteilt wurden.

4. Interkulturelle Kompetenz im Dialog

Die Perspektive in der qualitativen Forschung liegt darin, Wissenschaft zunehmend als Dialog und Praxisforschung zu begreifen (Straus und Stiemert 1995: 324). In diesem Sinne werden die im Herbst 2002 geführten Interviews hinsichtlich ihrer praktischen Implikationen ausgewertet. Die entsprechenden Teilkapitel lagen den Interviewten vor der Publikation vor und wurden teilweise in Absprache modifiziert. Generell wird mit den Interviews ähnlich wie mit Texten umgegangen, insofern als die Äußerungen verschiedener Wissenschaftler/-innen zu einem spezifischen Thema aufeinander bezogen werden. Die Verwendung von Experteninterviews als „Quellentext" beinhaltet die Möglichkeit, Personen in ganz unterschiedlichen Positionen und mit verschiedenem fachlichem und kulturellem Hintergrund zu gleichen oder ähnlichen Fragen Stellung nehmen zu lassen. Dies ist eine Chance, die über die Möglichkeiten von reinen Textanalysen hinausgeht, die auf bereits vorgegebene Arbeiten angewiesen sind.

4.1 Konsequenzen aus studentischen Erfahrungen

Studierende, die im Rahmen ihres Studiums einen Japanaufenthalt absolvieren, erfüllen dadurch erste Voraussetzungen, sich zu Japan-Experten/Expertinnen zu qualifizieren. Entsprechend ergänzen Gespräche mit ihnen meine Auseinandersetzung mit der Ausbildung interkultureller Kompetenz. Mir sind keine Untersuchungen bekannt, die Interviews von Experten/Expertinnen und Studierenden inhaltlich und methodisch kombinieren. Dennoch erscheint es mir als logische Konsequenz, auch die zu Wort kommen zu lassen, die von der Curriculumsentwicklung betroffen sein werden. Deshalb wurden parallel zu den Experten/Expertinnen-Gesprächen im Interviewzeitraum die Studierenden, die aus Japan zurück an ihre Heimatuniversität kamen, nach ihren Erfahrungen befragt.

Einerseits dienen diese Interviews dem Aufbau einer besseren Vorbereitung und Begleitung des Auslandsaufenthalts im Studium. Welche Fähigkeiten sollten wir den Studierenden vermitteln, damit sie sich – in unserem Falle – in japanspezifischen Kontexten zurechtfinden und kompetent handeln? Wie beurteilen sie ihre Erlebnisse, welche Vorbereitung hätten sie sich gewünscht, um besser auf verschiedene Herausforderungen vorbereitet gewesen zu sein? Auf solche Fragen können die Studierenden selbst aufschlußreiche Antworten geben. Andererseits kann ein intensives Gespräch auch für sie hilfreich sein, um ihr neu erworbenes Wissen struk-

turiert zu betrachten.[3] Die Interviews sind somit ein erster Schritt hin zu einer verbesserten Betreuung des Auslandaufenthalts. In der Diskussion mit ihnen werden sowohl ihre Erfahrungen und mögliche Probleme beim Japanaufenthalt als auch die damit verbundene Vorbereitung und in Anlehnung an die Leitfragen der Experten/Expertinnen-Interviews spezifische Fragen „interkultureller Kompetenz" diskutiert.[4]

In einer ersten Runde wurden sechs Studierende interviewt, die im Sommer bzw. Herbst 2002 aus Japan zurückkehrten. Zwei von ihnen hatten ein einjähriges Studium an Universitäten absolviert, zwei Studierende für zwei Monate an einem deutsch-japanischen Austauschprogramm mit Homestay und Praktikum teilgenommen. Eine junge Frau hatte mit einem Stipendium der Japan Foundation für zwei Monate Japanisch in Ōsaka studiert, und eine Studentin hatte sich privat um ein Sprachstudium mit Homestay bemüht. Die Darstellung erster Ergebnisse aus den Interviews mit Studierenden kann zwar keine Evaluation verschiedener Formen des Japanaufenthalts leisten, aber deutliche Hinweise auf die besondere Qualität unterschiedlicher Programme geben.

Gemeinsam ist den Studierenden, daß sie sich alle begeistert über ihren jeweiligen Aufenthalt äußern – mit Ausnahme einer leider noch nicht interviewten Studentin, die ihren privat arrangierten Japanaufenthalt abgebrochen hat. Themenbezogene Kritik bleibt freilich nicht aus, doch die gesteigerte Motivation für eine weitere Beschäftigung mit Japan überwiegt deutlich. Die Befragten äußerten durchweg, wie wichtig der Aufenthalt für ihre persönliche Entwicklung gewesen sei, die Bedeutung in bezug auf die Orientierung im weiteren Studium und in Hinblick auf den Beruf zeichnet sich ab, wurde jedoch weniger deutlich artikuliert. Auffallend ist, daß die Studierenden in der Regel ausgesprochen gut in Japan zurechtgekommen sind und daß sie ein breites Unterstützungsnetzwerk nutzen konnten, das von der Betreuung durch die Gastinstitution bis zum regelmäßigen E-Mail-Kontakt nach Hause reichte. Insgesamt scheinen die Studierenden ein hohes Maß an „interkultureller Kompetenz" schon nach Japan mitgebracht zu haben, sei es nun bedingt durch die bisherige Vorbereitung an der Universität oder durch persönliche Kompetenzen.

[3] Im Magisterstudium „Modernes Japan" wird ein Japanaufenthalt dringend empfohlen, der B.A.- Studiengang beinhaltet ein Praxismodul, das entweder in Japan oder in japanspezifischen Kontexten absolviert werden kann. Ich stütze mich hier auf Aussagen von Studierenden, die vor kurzem von einem Japanaufenthalt zurückgekehrt sind.

[4] Aussagen werden hier nur exemplarisch einbezogen, eine differenzierte Auswertung ist mittelfristig geplant.

Die meisten Studierenden unterlagen insofern einer externen Auswahl, als sie für Austauschprogramme oder Stipendien ausgesucht wurden.

Relevant für die weitere Entwicklung von Programmen erscheint mir, wie deutlich in den Gesprächen wird, daß unterschiedliche Formen des Aufenthalts auch ganz besondere Qualitäten fördern und fordern. Zweifelsohne durchlaufen die Studenten/Studentinnen in einem einjährigen Aufenthalt bedeutend mehr unterschiedliche Stadien der Anpassung und haben bessere Bedingungen, sich – auch durch Überwindung verschiedener Hürden – in die japanische Gesellschaft einzuleben, als Studierende, die nur für einen kürzeren Aufenthalt dort waren. Bei letzteren überwog meist noch die erste Begeisterung, wenn auch sie verschiedene Stadien der Anpassung an die Situation, sowohl in bezug auf die psychologische Anpassung als auch in Hinblick auf die Entwicklung ihrer sprachlichen Kompetenzen beschrieben. Auch kürzere Programme zeigen, gerade für junge Leute, die sich für die erste Begegnung nicht auf eine lange Zeit einlassen konnten oder wollten, entsprechend gute Erfolge.

Ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal ist zudem, wie die Studenten/Studentinnen in Japan integriert sind. Ohne hier ins Detail gehen zu können, bleibt der Eindruck haften, daß kombinierte Homestays und Praktika den jungen Leuten einen sehr unmittelbaren Zugang zum japanischen Alltag ermöglichen. Als Quasi-Mitglieder einer Familie nehmen sie gewissermaßen eine *insider*-Position ein. Das macht gerade in Japan, wo deutlich nach innen und außen, *uchi* und *soto* differenziert wird, viel aus. Da sie in einer japanischen Familie leben, sind sie gezwungen, direkt ihre Sprachfähigkeiten auszuprobieren. Zusätzlich profitieren sie von der Fürsorge und Aufmerksamkeit der Familien. Durch Praktika erhalten die jungen Menschen zusätzlich noch viel unmittelbarere Einsichten – gerade auch in den Arbeitsalltag –, als dies beispielsweise durch Programme möglich ist, in denen die Jugendlichen ihre Zeit überwiegend mit anderen Ausländerinnen und Ausländern im Klassenraum oder im Wohnheim verbringen. Doch auch dies birgt vielfältige Chancen, weisen doch diese Befragten ganz explizit darauf hin, wie wichtig die Erfahrung mit anderen Ausländern für die Entwicklung ihrer „interkulturellen Kompetenz" war, die ja gerade nicht nur auf Japan beschränkt bleiben soll.

Eine Studentin der Romanistik mit Nebenfach Modernes Japan antwortete auf die Frage, was sie durch ihren Aufenthalt gelernt habe: „Toleranz und Geduld". Dinge zu akzeptieren, die erst einmal nicht so schön sind, wurde ihr gerade auch im Zusammenleben mit den anderen ausländischen Studenten/Studentinnen vermittelt. Sie erläutert, daß sie in dieser Gruppe von 40 Personen aus 15 Ländern häufig ihre gewöhnlich sehr schnell geäußerte Meinung herunterschlucken mußte. In dem zweimonatigen Intensivsprachkurs habe sie gelernt, ihre eigenen Bedürfnisse erst

einmal zurückzustellen, denn das sei notwendig gewesen, wenn man in der Gruppe, auf die man für die Aufenthaltsdauer angewiesen war, zurechtkommen und nicht als totaler Außenseiter gelten wollte (Schmitz, 04.12.2002). Das heißt, daß sie auch in dieser Umgebung, wo Kontakte mit Japanern/Japanerinnen im Grunde auf Lehrer/-innen im Sprachunterricht, Vertreter/-innen der Trägerinstitution und zufällige Begegnungen begrenzt waren, provokativ gesagt eine „spezifisch japanische" Erfahrung vermittelt bekam.[5] Denn Menschen, die per Definition erst einmal in eine Kategorie – ausländische Studierende der japanischen Sprache – gehörten, wurden zu einer Gruppe zusammengeschweißt. Sie entwickelten durch den gemeinsamen Alltag und das Angewiesensein auf die Mitstudierenden als Ansprechpartner/-innen ein Zusammenhörigkeitsgefühl, das sonst als relevant erachtete Differenzen wie Nationalität, Muttersprache oder bisheriger Sozialisationshintergrund deutlich in den Hintergrund rückte. Auf dem Hintergrund ihrer mitgebrachten Kompetenzen gelang es den meisten ausländischen Studierenden, den Aufenthalt für sich als einen persönlichen Erfolg zu erleben und dadurch eine gute Grundlage für weitere erfolgreiche internationale Erfahrungen zu legen.

Die hier erst einmal nur sehr exemplarisch behandelten Befunde geben Anlaß, Überlegungen zur Entwicklung interkultureller Kompetenz noch stärker an schon bestehenden Qualifikationen und Fähigkeiten auszurichten, als das in vielen bisher bestehenden Programmen, die auf (kulturelle) Differenzen fokussieren, der Fall ist. Prinzipiell sollten junge Menschen freilich auch auf die Bewältigung von möglicherweise im internationalen Kontext entstehenden Problemen vorbereitet werden, und einige gaben an, sich ganz konkrete Hinweise gewünscht zu haben, wie man sich zum Beispiel im familiären Umfeld zu verhalten habe, um Mißverständnisse zu vermeiden. Solchen Vorbereitungen sind zweifelsohne Grenzen gesetzt, da vorab kaum klar ist, in welche Situation die Studierenden kommen oder auf welche Art von Personen sie treffen werden. Dennoch sollten auch solche Bedürfnisse ernst genommen werden, und es wären Überlegungen anzustellen, wie man diesen in der universitären Ausbildung gerecht werden kann, ohne dadurch wiederum kulturelle Stereotype zu verfestigen.

[5] Dies gilt vermutlich, obwohl ausländische Studierende in vielen Ländern – auch in Deutschland – häufig die Erfahrung machen, mehr Kontakt zu Studierenden aus Drittländern als zu Menschen aus dem jeweiligen Land zu knüpfen.

4.2 Mißverständnisse im Kommunikationsprozeß

Schon seit den 1950er Jahren beschäftigen sich Kultur- und Kommunikationswissenschaftler/-innen – wie einleitend schon behandelt – mit interkultureller Kommunikation. „The term intercultural communication appears to have been first used by Edward T. Hall (1959) in his classic book The Silent Language" (Asante und Gudykunst 1989: 7). In den 1970er Jahren wurde dann die Thematik der interkulturellen Kommunikation aus den unterschiedlichen Perspektiven der Fächer Linguistik, Fremdsprachenlehre, Pädagogik, Psychologie und auch der Wirtschaftswissenschaft diskutiert. Ein dabei immer wieder zur Sprache kommendes Thema sind Mißverständnisse, die es den Partnern nicht erlauben, zu einer „gemeinsamen Deutung der Situation" (Hinnenkamp 1992: 128; zit. nach Thieme 2000: 146) zu gelangen. Thieme (2000: 146–147) weist mit Adler (1986: 51) sogar darauf hin, daß „Mißverständnisse bei interkulturellen Kommunikationsprozessen eher die Regel als die Ausnahme" seien. Man solle entsprechend als interkultureller Kommunikator von eigener Unwissenheit und Unterschieden ausgehen, solange sich keine Ähnlichkeit feststellen lasse – und nicht umgekehrt (Adler 1986: 68–69; nach Thieme 2000: 150).

Ob dies wirklich immer sinnvoll ist oder ob nicht gerade Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten ein sinnvoller(er) Ausgangspunkt für die internationale Verständigung sind, muß jedoch überprüft werden. Gerade in bezug auf Japan wurden Mißverständnisse in der gegenseitigen Rezeption vielfach thematisiert. Wilkinson (1981) analysiert schon in den frühen 80er Jahren die gegenseitige Sicht von Japan und Europa aufeinander und zieht seine eigenen Schlüsse, wie die Kommunikation zwischen Japan und Europa zu verbessern und Mißverständnisse zu vermeiden seien.

Mißverständnisse bleiben jedoch nicht auf interkulturelle Situationen begrenzt, und eine Kenntnis der jeweils anderen Situation, die immer wieder als eine der relevanten Voraussetzungen zum Erlangen interkultureller Kompetenz genannt wird, führt nicht *automatisch* dazu, daß entsprechende Mißverständnisse vermieden werden können. Es ermöglicht jedoch häufig, sich der Interaktionsprozesse bewußt zu werden und mögliche Mißkommunikationen überhaupt zu registrieren.

Lassen wir hier einen Studenten zu Wort kommen, der im Herbst 2002 von einem einjährigen Japanaufenthalt zurück an seine Heimatuniversität kam. Er studiert im 7. Semester im Magisterstudiengang Philosophie und Japanologie und nahm für ein Jahr mit einem Stipendium der Association for International Exchange Japan (AIEJ) an einem Austausch mit der Keiō-Universität in Tōkyō teil. Im Interview hebt er die Wichtigkeit, sich zu verändern, und die Möglichkeit hervor, sich durch das Auslandsstudium zu entwickeln. „Bevor man nach Japan geht, ist man mit Sicherheit ein ande-

rer, als wenn man zurückkommt" (Odenthal 30.10.2002). Das wirkt sich auch auf die Studierfähigkeit der Austauschstudenten aus: „Ich studiere jetzt anders, als bevor ich nach Japan gegangen bin" (Odenthal 30.10.2002).

Adam William Rubin vom Council on International Education Exchange (CIEE) bestätigt solche Erfahrungen. Er betreut als Resident Director des Council Study Center in Tōkyō jedes Semester fast vierzig Studierende während ihres Studien-Homestay-Aufenthalts an der Sophia-Universität, einer renommierten Privatuniversität in Tōkyō, an der im internationalen Zweig auf Englisch unterrichtet wird. Er hebt hervor, daß die Studierenden genausoviel über sich selbst und ihr Heimatland lernen wie über Japan.

> The students learn as much about themselves and their home country as they do about Japan. And if they go back they have developed new ways of communicating with people. They have gained new appreciation for different cultures, for different ways of thinking. So I think they develop a lot of life skills while they are here. They go far beyond their actual knowledge of Japan. It really changes their life. [...] So it really does do a lot for their future. (Rubin 17.09.2002)

Die Studierenden lernen, viele Dinge aus einem neuen Blickwinkel zu betrachten und zu schätzen. Zudem eignen sie sich im internationalen Umgang eine Vielzahl an Kompetenzen oder „life skills" an, die sie in einem regulären Studienjahr niemals hätten erwerben können. Dabei liegt der Schwerpunkt eindeutig auf dem Aspekt der Kommunikation, die zu einem besseren Verständnis der Gastkultur führen soll. Verständnis und Fehlinterpretationen liegen dabei im Lernprozeß häufig eng beieinander.

In den Interviews wurde deutlich, daß Mißverständnisse erst durch eine gewisse Reflexionsfähigkeit überhaupt erkannt werden. In einzelnen Gesprächen mit Studierenden, die einige Wochen oder Monate in Japan verbracht hatten, hörte ich Situationsbeschreibungen, die für mich eindeutig auf Mißverständnisse oder zumindest überhörte Implikationen im Sinne von nicht registrierter Intention des oder der Sprechenden hinwiesen. Gleichzeitig gab es jedoch auch Beispiele, die auf eine im Japanaufenthalt geschärfte Reflexionsfähigkeit deuten. Diese zeigte sich auch in Beiträgen im Rahmen eines Seminars zur interkulturellen Kompetenz, wenn es darum ging, theoretische Inhalte von Artikeln mit der aktuellen Realität interkultureller Kommunikation zu verbinden. Diese Fähigkeit wird durch die Japanerfahrung enorm gefördert. Heißt das jedoch automatisch, daß Mißdeutungen im Kontakt mit Japanern/Japanerinnen hierdurch vorgebeugt werden kann? Auf die Nachfrage, ob er während seines

Aufenthalts in Japan Mißverständnisse erlebt habe, äußert sich ein Student folgendermaßen:

> Mißverständnisse gab es oft. Zum Beispiel wurde von Japanern oft erwartet, daß ich sage, was ich will, weil ich halt ein „Weißer" bin, die sagen immer, was sie wollen. Bin ich aber nicht ... Ich sag' nie, was ich will – und oft wurde ich dann als „nicht interessiert" eingestuft. Ich will gar nichts von ihnen. Das war erst mal oft am Anfang ein Mißverständnis, daß geglaubt wurde, ich fände Leute uninteressant und unsympathisch, weil ich eben nicht wie der typische Deutsche [...] oder wie das typische Bild vom Ausländer [bin], dem Bild halt nicht so entsprochen hab'. Und andersrum bei mir genauso, äh, daß ich halt auch ein Bild von Japanern hatte, und z.B. wenn jemand nicht mit mir redet, hab' ich gemeint, das ist ein Zeichen, ein unterschwelliges Zeichen von „du kannst jetzt mal langsam gehn", ... weil er mir das halt nicht offen sagen würde, sondern unterschwellig. Dann hab' ich die ganze Zeit versucht, auf solche Sachen zu reagieren, und habe dann oft gedacht, daß jemand mich nicht mag, und dabei hat er sich so wohl gefühlt; wir konnten halt nicht so viel reden, und da haben wir uns halt nebeneinandergesetzt, haben 'ne Pause gemacht (Odenthal 30.10.2002).[6]

Die hier thematisierten Mißverständnisse beruhen keineswegs auf Unkenntnis der anderen Kultur. Vielmehr beruhen sie auf vermeintlichem Wissen über das Verhalten von Menschen aus einem bestimmten Land. Ein gewisses Verständnis trägt erst dazu bei, sich solcher Mißverständnisse bewußt zu werden. Ohne daß dies von den Betroffenen so intendiert ist, schleichen sich Stereotype ein, denen der oder die einzelne Handelnde in der Gastkultur dann gar nicht gerecht wird. Das heißt, wir könnten es hier mit Situationen zu tun haben, die durchaus erst durch das Wissen über das andere Land oder die dort üblichen Verhaltensweisen entstehen. Die oben geschilderten Mißverständnisse hängen zweifelsfrei auch damit zusammen, daß sich die Menschen in oder aus einem bestimmten Land eben nicht unbedingt „kulturkonform" verhalten.

Die kritische Reflexion des eigenen Verhaltens, so mag man argumentieren, ermögliche jedoch erst, daß solche Mißverständnisse erkannt werden. Insofern kann die Selbstreflexion in der tatsächlichen Begegnung dann auch zu angemessenen Verhaltensweisen beitragen. Im Anschluß an eines der Experten-Interviews erhielt ich von meinem Gesprächspartner,

---

[6] Drei Punkte weisen auf eine deutliche Sprechpause hin. Punkte in eckigen Klammern [...] werden verwendet, wenn ein Teil des gesprochenen Textes in der schriftlichen Wiedergabe des Zitates ausgelassen wird.

Rudolf Schulte-Pelkum, Leiter des Japonicums des Landesspracheninstituts Nordrhein-Westfalen, eine E-Mail mit einem Nachtrag zu meinen Fragen nach Qualitäten für interkulturelle Handlungskompetenz.

> Am Abend bei dem Empfang des Generalkonsulats konnte ich eine interessante Selbstbeobachtung machen. Am Eingang zum Saal standen der Generalkonsul und seine Frau, um die Gäste zu begrüßen. [Die Begrüßung von japanischen Besuchern verlief nach japanischem Ritual, es folgte] die Interaktion zwischen mir und dem Konsul. Ich verbeugte mich auf japanische Weise, er streckte seine Hand aus. Darauf brach ich meine Verbeugung ab, ging auf sein Angebot ein und reichte ihm die Hand, wobei ich mich dennoch leicht verbeugte, um meine ursprünglich angesetzte Begrüßungsform doch noch irgendwie anzubringen. Wir wechselten ein paar Worte und dann brachte ich noch einmal eine japanische Verbeugung an, indem ich mich für die Einladung bedankte und worauf er auch entsprechend japanisch reagierte. (Schulte-Pelkum, E-Mail vom 12.12.2002)

Dies ist laut Schulte-Pelkum nur ein kleines Beispiel, illustriert jedoch insofern sehr schön eine interkulturelle Handlungskompetenz, als zwischen verschiedenen kulturspezifischen Handlungsformen umgeschaltet werden kann, ohne „sich dabei unwohl oder linkisch zu fühlen" (Schulte-Pelkum, E-Mail vom 12.12.2002). Damit spricht der Leiter des Japonicums eine wichtige Motivation für die Entwicklung interkultureller Kompetenz an. Gewünscht wird vielfach eine Fähigkeit, um sich im Kontakt mit Menschen einer anderen Kultur „angemessen" verhalten zu können. Und dieser Wunsch hängt nicht notwendigerweise mit einem instumentalistischen Interesse, wie z.B. erfolgreich zu handeln, zusammen, sondern auch mit Wünschen, weder die Gefühle des Gegenübers zu verletzen noch sich selbst unbekannt strukturierten Situationen ausgeliefert zu fühlen. Dies deckt sich mit dem von mehreren Studierenden in den Nachbesprechungen ihres Japanaufenthalts geäußerten Wunsch, daß sie sich vorbereitend mehr konkrete Anleitung gewünscht hätten, wie man sich im Alltag, z.B. bei den Gastfamilien, zu verhalten habe.

Damit sind wir jedoch insofern wieder am Ausgangspunkt angekommen, als dargestellt wurde, daß gerade auch Erwartungen, wie sich Gesprächspartner/-innen aus einer anderen Kultur verhalten werden, zu Mißverständnissen führen können. Bei der Thematisierung von „interkultureller Kompetenz" sind wir nicht nur in Gesprächen, sondern auch in Artikeln mit Mustern und Herangehensweisen konfrontiert, die kulturelle Stereotype verfestigen, statt sie zu überwinden. Deshalb sind auch ein Teil der Trainingsprogramme zum Fremdverstehen „nicht unproblematisch, weil sie eine falsche Eindeutigkeit suggerieren" (Auernheimer 2000: 24).

Dabei muß freilich auch beachtet werden, daß unkritische, kulturrelativistische Sichtweisen noch viel weniger Antworten bieten, wenn wir z.B. Studierende auf mögliche Konflikte vorbereiten wollen. Eine Hinterfragung der Bedeutung interkultureller und intrakultureller Differenzen scheint hier von Bedeutung. Das heißt, die beobachtete Differenz kann immer nur der Ausgangspunkt sein, anhand dessen unterschiedliche Wurzeln des Verhaltens erklärt und verstanden, aber auch mögliche Mechanismen und Wege für die Überwindung diskutiert und entwickelt werden können.

Oft wird in bezug auf die Entwicklung interkultureller Kompetenz thematisiert, daß mit vielfachen Differenzen umzugehen ist. Viel fruchtbarer erscheint jedoch eine kulturkritische Auseinandersetzung mit der jeweiligen Thematik. Das heißt, statt die Differenz überwinden zu wollen, könnte es vielfach sinnvoller sein, diese vermeintlich grundsätzlichen Unterschiede erst einmal stehenzulassen und zu hinterfragen. Matthes plädiert dafür, über eine Problemsicht der konfliktiven Seiten interkultureller Begegnung und Kommunikation hinauszuwachsen und sich statt dessen darauf zu konzentrieren, wie es „den jeweiligen Betroffenen und Beteiligten schon immer gelingt, die ihnen auffallenden und sie irritierenden Differenzen im alltäglichen Umgang miteinander auszubalancieren" (Matthes 1999: 423).

Die Mißverständnisse hängen nach solch einer Interpretation unmittelbar mit der Haltung zur Interkulturalität oder – wie im folgenden argumentiert wird – mit dem in der Auseinandersetzung um interkulturelle Kompetenz oder internationalen Austausch vorausgesetzten Kulturbegriff zusammen.

4.3 Die Bedeutung des Kulturbegriffs bei der Annäherung an Konzepte von „interkultureller Kompetenz"

Die Definition von interkultureller Kompetenz hängt – wie Moosmüller (2000) in seinem Beitrag zu Schwierigkeiten mit dem Kulturbegriff in der interkulturellen Kommunikation zeigt – nicht zuletzt von den jeweiligen Tätigkeitsfeldern ab. Dies wurde auch in den dargestellten Expertengesprächen deutlich. Kultur ist ein häufig verwendeter und vielfach definierter Begriff. Trommsdorff (2000: 388) spricht von „weit über 100 Definitionsversuchen" zur Kultur. Im Rahmen dieser Studie geht es jedoch nicht darum, Kultur eindeutig zu definieren oder Ansätze interkultureller Kompetenz einem einheitlichen Kulturbegriff zuzuschreiben.

Für eine Entfaltung „interkultureller Kompetenz" innerhalb der Sozial- und Kulturwissenschaften ist es laut Matthes sogar notwendig, sich von einer Fixierung auf das Definitorische zu lösen, denn diese beinhaltet häu-

fig eine eindeutige Verbindung von kulturell bestimmten Inhalten mit bestimmten Begriffen. Die Problematik zeige sich im Kulturvergleich dann häufig in Übersetzungsproblemen. Matthes plädiert hier für eine „reflexiv gestaltete Begrifflichkeit, die sich der gesellschaftlichen Denk- und Sprechwelt [in argumentativ kontrollierter Weise] öffnet" (Matthes 1999: 421). Diese erhöhte Reflexivität wählt Matthes in Anlehnung an Sharon Siddique (1984) zum Dreh- und Angelpunkt im Umgang mit „dem Fremden", und erst durch entsprechende Gewöhnungsprozesse könne es dann zu so etwas wie „interkultureller Kompetenz" kommen (Matthes 1999: 424).

Relevant ist die Frage nach dem Kulturbegriff jedoch insofern, als er höchstwahrscheinlich auch die Einstellungen der Befragten zur interkulturellen Kompetenz beeinflussen und somit ihr Verständnis dieses Konzeptes prägen wird. Die offene Frage, wie denn im Kontext des interkulturellen Austausches Kultur zu verstehen sei, wurde in den Interviews sehr unterschiedlich aufgenommen, und die Spannbreite der geäußerten Vorstellungen kann verdeutlichen, wie wichtig eine Reflexion des Kulturbegriffs im Kontext der Auseinandersetzung um interkulturelle Kompetenz sein wird. Im folgenden werden deshalb Vorstellungen von Kultur beispielhaft aufgegriffen und auf mögliche Konsequenzen für die Entwicklung von Programmen interkultureller Kompetenz geprüft.[7]

Kiku Yoshio ist ganz unmittelbar mit interkulturellem Austausch im Bildungssektor betraut. Er ist verantwortlich für das Projekt „Ryūgakusei ga sensei", in dessen Rahmen ausländische Studierende an Mittel- und Oberschulen geschickt werden, um dort Unterricht für die japanischen Schüler/-innen zu gestalten. Auf die Frage, was Studierende wissen sollten, bevor sie nach Japan kommen, kam er darauf zu sprechen, daß persönliche Meinungen in Japan häufig nicht direkt artikuliert, sondern implizit vermittelt werden. Zudem sprach er mit *haji no bunka*, der Kultur der Scham, einem Konzept, das von der Anthropologin Ruth Benedict (1946) ausführlich beschrieben wurde, ein kulturelles Verständnis an, welches die Besonderheit Japans in den Vordergrund rückt. Er war damit einer der Gesprächspartner, der sich sehr direkt auf Konzepte berief, die weitläufig unter dem Begriff *Nihonron* oder *Nihonjinron*, also Theorien des Japanerseins gefaßt werden.[8] Seiner Meinung nach sei es sehr wichtig, nicht nur etwas über die fremde Kultur zu lernen, sondern auch die eigene Kultur

---

[7] In diesem Teilkapitel werden auch Beiträge berücksichtigt, die im Fragenkomplex nach universellen bzw. kulturspezifischen Aspekte des internationalen oder interkulturellen Austauschs geäußert wurden.

[8] Anm. d. Red.: Vgl. auch den Beitrag von Klaus Vollmer in diesem Band.

zu kennen und vermitteln zu können. Damit verband er unmittelbar eine differenzierte Kenntnis der eigenen Geschichte. Aus solch einer Perspektive würde als Forderung an die Ausbildung interkultureller Kompetenz die Auseinandersetzung mit kulturspezifischen Besonderheiten, der Landeskunde und Geschichte (des fremden und des eigenen Landes) folgen, vermutlich ähnlich wie es in vielen japanologischen Seminaren traditionell unterrichtet wird.

Wie vermutlich kaum anders zu erwarten, ließ sich der Anthropologe Slater ganz ausführlich auf die Frage nach dem Kulturkonzept ein:

> Q. Where [from which concept of culture] should we start if we talk about intercultural communication?
>
> I start from [...] a very holistic notion of culture, and trying to see the patterns within a particular single culture. Now, I think in this age of globalization and international and intercultural communication we all kind of say: „Well, that old-fashioned notion of culture as distinct entities and being systematically in them does not hold anymore." And to an extent that is correct. I would agree with that. But unless you first have an appreciation of how organized and how systematic a culture can be, to jump to the notion of interculture does not make a whole lot of sense. And which is why, academically, I start my course from one of Boas's [...] students, Ruth Benedict, who has a very old-fashioned notion of integrated cultural pattern and then from there we work to see how that notion might not hold, and how we have to expand that notion, and how we have to look at other ways how individuals are actual part of a series and network of divergent and cultural influences. But unless you start from integration and pattern and holism, I think you can never really understand the idea of cultural difference. (Slater 17.09.2002)

Slater entwickelt seine Vorstellung von Kultur aus seiner ureigenen Disziplin, der Anthropologie. Ausgebildet in den Vereinigten Staaten (University of Chicago), unterrichtet er seit mehreren Jahren Studierende am internationalen Campus der Sophia-Universität, einer der wenigen Universitäten in Tōkyō mit englischsprachigem Curriculum. Viele Erfahrungen sammelte er in seiner Verantwortung als Ansprechpartner im japanisch-amerikanischen Studentenaustausch. Er fokussiert somit in seinen Ausführungen in erster Linie auf die Rolle von interkultureller Kompetenz in der höheren Bildung mit Schwerpunkt auf Fremdheitserfahrungen von ausländischen Studierenden in Japan. Seine Ausführungen fügen sich entsprechend gut in die Überlegungen für unsere Zielgruppe – Studierende der Japanologie. Mit seinen weiteren Ausführungen

spricht er viele der Bereiche an, die relevant für die Vorbereitung im Rahmen der Universität sind.

Welches Bild von Kultur und Kulturdifferenz gilt es zu vermitteln, wenn wir die Grundlagen für einen adäquaten Zugang zur japanischen Kultur legen wollen? Häufig ist dies in Veranstaltungen zur japanischen Gesellschaft oder Kultur eine Gratwanderung zwischen der Vermittlung kulturspezifischer Deutungen und relativistischen Erklärungen, denn Faktenwissen, das es zu lehren gilt, ist in den wenigsten Fällen so aufbereitet, daß es ungefiltert an die Studierenden weitergegeben werden kann. Vielmehr wird es im Hinblick auf die akademische Ausbildung der angehenden Japanologen/Japanologinnen darum gehen, ihnen Methoden nahezubringen, die ihnen bei der Analyse bzw. Entwicklung eines Japanverständnisses insofern hilfreich sind, als sie die Differenz ebenso wie Gemeinsamkeiten und Kongruenzen zwischen den Gesellschaften (oder Subgruppen und -themen innerhalb der Gesellschaft) jenseits von moralischen Urteilen oder Stereotypen erschließen lassen und dies mit entsprechenden theoretischen Entwürfen von Kultur zu verknüpfen.

Die Erziehungswissenschaftler Imai Yasuo (12.09.2002) und Kadowaki Atsushi (13.09.2002) stellen beide den Bezug zum Kulturbegriff im Kontext von interkultureller Kommunikation und internationalem Kulturaustausch zum Konzept des Lebensstils her (*seikatsu yōshiki* bzw. *raifusutairu*).[9] Dabei ist es laut Kadowaki sinnvoll, sich ein aufeinander bezogenes Dreieck von Kultur, Gesellschaft und Individuum vorzustellen; man könne zweifelsohne von jedem beliebigen dieser Pole ausgehen, müsse jedoch die beiden anderen Pole auch immer mit bedenken. Das heißt, Konzepte von Kultur und Gesellschaft können nicht unabhängig voneinander vermittelt werden, bzw. Zugänge zur Kultur können durchaus mittels sozialwissenschaftlicher Analysen und Konzepte gesucht werden.

Wiederum aus anderer Perspektive argumentiert Hamana Emi (13.09.2002), die „interkulturelle Kommunikation" an der Universität Tsukuba unterrichtet. Sie knüpft mit ihrer Beschreibung von Kultur als „our theory of the game being played" an die Ausführungen des Klassikers der interkulturellen Kommunikation, William B. Gudykunst, an (vgl. Gudykunst und Kim 2002: 15–17). Damit liefert sie Ansatzpunkte, sich mit Theorien interkultureller Kommunikation als Forschungsfeld auseinanderzusetzen.

Die Beschreibung von Kultur als einem „Repertoire an Verhaltensweisen" (Pascha 04.09.2002) deckt ein etwas anderes Spektrum ab als die „kollektiven Werteorientierungen" (Kobayashi 20.09.2002), die jedoch nicht

[9] Vgl. die Verweise zwischen diesen Stichpunkten im *Shin shakaigaku jiten*, Morioka 1993: 1457.

notwendigerweise mit nationalen oder politischen Einheiten in Verbindung stehen. Harald Dolles (11.09.2002) verweist darauf, daß für die Kulturanalyse das Organisationskulturkonzept von Schein (1980, 1987) mit der Differenzierung der Kulturebenen „Artefakte, Schöpfungen", „Werte" und „grundlegende Annahmen über die Beziehungen zur Umwelt, das Wesen der Realität, die Vorstellungen von Zeit und Raum, die menschliche Natur und über soziale Handlungen und Beziehungen" nutzbar gemacht werden kann (siehe hierzu Dolles 1997: 248–259). Mit der Vorstellung von Kultur als einer „durch Erfahrung selbstgesponnenen Bedeutung in den Köpfen der Individuen" (Dolles 1997: 253) grenzt er seine Vorstellung von der quantitativ ausgerichteten Einstellungsforschung ab, wie sie beispielsweise Hofstede (1980) repräsentiert.[10]

Jon Sigurdson, Direktor des East Asia Science & Technology Program, der in Verbindung mit dem European Institute for Japanese Studies in Stockholm seinen Forschungen zu Wissenschaftspolitik, nationalem und betrieblichem Management nachgeht, bezieht sich auf die oben erwähnten Arbeiten Hofstedes, die jedoch durch die Ergebnisse von Michael Bond (1995, 1997) ergänzt werden müßten, da er bei empirischen Untersuchungen in China mit „langfristiger Orientierung" eine zusätzliche Dimension gefunden habe, die besonders relevant für ostasiatische Kulturen sei. Auch hier finden wir somit verschiedene Anregungen, sich – gegebenenfalls auch kritisch – mit den in der interkulturellen Forschung gängigen Kulturkonzepten auseinanderzusetzen.

Claudia Derichs, Lehrende für Politikwissenschaft mit Asienschwerpunkt an der Mercator-Universität Duisburg-Essen, bezieht sich für den Kulturbegriff auf umfassende Vorstellungen von Zivilisation, assoziiert aber auch die schönen Künste. Zudem stellt sie den Bezug zu den Alltagsritualen her und verweist auf einen erweiterten und auch „dynamischen Kulturbegriff" (Derichs 04.09.2002) und somit darauf, daß wir mit dem Kulturkonzept nicht mit einer statischen Größe, sondern mit sich ständig verändernden Phänomenen und Realitäten konfrontiert sind.

Diese Ausführungen machen deutlich, daß ganz unterschiedliche Konnotationen von Kultur zugrunde gelegt werden, die einerseits an traditionelle Kulturbegriffe anknüpfen, andererseits beanspruchen, „alte Kulturbegriffe zu überwinden" (Shimada 23.11.2002). Dieser Abstand von gängigen Kulturkonzepten drückt sich darin aus, daß die früher fest umrissenen Grenzen von Kulturen nicht mehr haltbar sind. Das heißt, der Begriff Interkulturalität wird zwar strategisch verwendet, da die Relevanz

---

[10] Auch Hofstede (1997) unterscheidet grob zwischen Kultur (1) und Kultur (2). Durchweg wird in seinen Charakteristiken von Kulturdifferenzen von dem Kultur (2)-Begriff ausgegangen, der als Alltagskultur definiert wird.

gesellschaftlich offensichtlich ist; gedacht wird dabei jedoch nicht primär an Differenzen zwischen verschiedenen Ländern, sondern die Unterscheidungsmerkmale innerhalb einer Nation werden als ebenso relevant in die Analyse einbezogen. Solch eine weite Vorstellung, die „jenseits eines hohen Kulturbegriffs" (Jung 04.11.2002) auf der Ebene von Alltagskultur zu suchen ist, ist somit eher soziologisch als literarisch ausgerichtet und damit befaßt, dem kulturellen Wandel gerecht zu werden. Das heißt, jede/-r gehört einer Reihe verschiedener Kulturen an (Schulte-Pelkum 15.11.2002). Dabei geht es nicht nur um (national) tradierte Verhaltensregeln und Konventionen, sondern zu berücksichtigen wären auch spezifische Vereinskulturen ebenso wie Einflüsse aus sozialer Schicht und Region (Schulte-Pelkum 15.11.2002).

Solche Beschreibungen erinnern sehr an die Konzeptionen des Soziologen Sugimoto Yoshio, der bereits in den frühern 1980er Jahren mit seinen Überlegungen zu Japan als einer multikulturellen Gesellschaft bekannt wurde (Sugimoto 1993; Sugimoto und Mouer 1986). Dabei ging er von Modellen der Subkultur aus, die in der gesellschaftlichen Analyse häufig interkulturelle (und internationale) Vergleiche an Relevanz überwogen. In den vergangenen zwanzig Jahren hat er dieses Konzept eines multidimensionalen vergleichenden Herangehens weiter ergänzt. So geht er darauf ein, daß neben demographischen Aspekten (und anderen soziologischen Kategorien der Differenzierung) auch im Falle von expliziten Subkulturen Differenzen innerhalb dieser Gruppierungen in Betracht gezogen werden müssen. Zudem weist er auf neue Differenzierungen hin, wie die Teilhabe an oder den Ausschluß von der Informationstechnologie (Sugimoto 2002: 26). Das heißt, die Sozialwissenschaften liefern einen grundlegenden Beitrag zum Kulturverstehen.

Darüber hinaus stellt sich die Situation noch komplexer dar, wenn wir nicht nur Geistes- und Sozialwissenschaftler/-innen befragen. Mit Richard Weisburd (13.09.2002) kommt als Meeresbiologe ein amerikanischer Naturwissenschaftler zu Wort, der sich seit mehreren Jahren mit japanischen Studierenden über Wissenschaftsdiskurse im internationalen Kontext auseinandersetzt. Für ihn ist Kultur erst einmal alles, was nicht durch die biologische Vererbung bestimmt werden kann, und dazu gehören nicht nur die Bräuche und Künste, sondern neben der Sprache auch Werkzeuge und moderne Technologie. Diese sich etwas abhebende Perspektive erscheint insofern wichtig, als Kontakte mit Japan in späteren Phasen des Studiums, gerade im Doktorkurs und in der Forschung, häufig von Naturwissenschaftlern getragen werden.[11] Auch für sie stellen sich Fragen

[11] Ein Großteil der Forschungsstipendien wird an Naturwissenschaftler/-innen vergeben.

„interkultureller Kompetenz", und vermutlich würde eine Befragung mit dieser Zielgruppe auch andere Ergebnisse liefern. Das verdeutlicht, daß die Bedürfnisse je nach Zielgruppe auf unterschiedlichen Ebenen zu suchen sind. Der Entwicklung von Programmen muß entsprechend eine zielgruppenorientierte Prüfung der Bedürfnisse vorhergehen.[12]

4.4 Entwicklung japanbezogener interkultureller Kompetenz in der Meinung von Experten/Expertinnen

Aussagen von Experten/Expertinnen zur Entwicklung interkultureller Kompetenz kamen in den Interviews bei verschiedenen Fragen, zum Beispiel nach der ganz persönlichen Bedeutung interkultureller Kompetenz auf dem Hintergrund des eigenen Arbeitszusammenhangs oder nach relevanten Aspekten im Hinblick auf eine interkulturelle Kompetenz im Austausch und in der Kommunikation zwischen Japan und Deutschland oder Europa, zum Tragen. Aber auch Antworten in bezug auf kulturspezifische oder universelle Aspekte interkultureller Kompetenz oder die Relevanz von interkultureller Kompetenz in Bildung und Ausbildung generierten Aussagen, die im folgenden einbezogen werden.

Die Meinungen der Experten/Expertinnen bewegten sich von Positionen, die sich für eine Berücksichtigung von interkultureller Kompetenz in allen relevanten Bereichen der Gesellschaft einsetzten, ähnlich wie im Zuge von *gender mainstreaming* mit der Gleichberechtigung von Mann und Frau umgegangen wurde, bis hin zum Appell, interkulturelle Kompetenz nicht überzubewerten. Erstere Positionen lassen sich stimmig aus dem durch zunehmende Globalisierung bestimmten gesellschaftlichen Wandel ableiten, der dazu geführt hat, daß in allen Bereichen sozialen Lebens, egal ob in Alltag, Beruf, Wirtschaft oder Medien, interkulturelle Begegnungen im herkömmlichen Sinne selbstverständlich und unumgänglich geworden sind. Das gilt im Inland ebenso wie beim internationalen Austausch (z.B. Derichs 04.09.2002).

Letztere Positionen weisen darauf hin, daß es vielmehr darum geht, die Kommunikationsfähigkeit insgesamt zu verbessern, statt sich auf die interkulturellen Aspekte zu konzentrieren (Shimada 23.11.2002). Sowohl im eigenen Lande als auch international sei es relevant, welchem Gesellschaftsideal wir folgten, und insgesamt ginge es darum, uns für eine „de-

[12] In der Literatur zum interkulturellen Training wird dies unter dem Stichwort „need assessment" diskutiert. Dies kann in Form von Beobachtungen, Interviews, Expertengesprächen, mit Fragebögen und einer jeweils entsprechenden Auswertung geschehen (Brislin und Yoshida 1994: 12–24).

cent society" einzusetzen (Kadowaki 13.09.2002). Für die Studierenden sei es wichtiger, sich mit fachspezifischen Inhalten auszukennen, über die sie sich mit anderen Wissenschaftler/-innen auch international auseinandersetzen können und wollen, als sie „lediglich" mit interkultureller Kompetenz auszustatten (Imai 12.09.2002). Eine angrenzende Problematik wurde auch insofern angesprochen, als das generelle Bildungsniveau absolut zentral sei. Wie sollten sich durchschnittlich ausgebildete Studenten/Studentinnen international durchsetzen, wenn sie es in Ostasien – in diesem Interview unter konkretem Bezug auf China – dann häufig ganz klar mit einer exzellent geschulten Bildungselite zu tun hätten (Louven 02.12. 2002)?

Das macht deutlich, daß interkulturelle Kompetenz auf keinen Fall als Joker zu betrachten ist, der sämtliche anderen Kriterien übertrumpfen kann. Dennoch ist es ein Set an Fähigkeiten, das in der gegenwärtigen Gesellschaft eine Relevanz gewonnen hat und nicht ignoriert werden kann. Konkret wird in diesem Zusammenhang die Fähigkeit, zu reflektieren (Poniatowski 18.09.2002) und die eigene Wahrnehmung zu schärfen (Schulte-Pelkum 09.12.2003), immer wieder in den Vordergrund gerückt, wie dies auch in den oben zitierten theoretischen Ausführungen von Matthes (1999) zur Sprache kam. Diese Fähigkeiten sollten mit der Bereitschaft einhergehen, auf Menschen aus anderen Kulturen zuzugehen und sich dabei nicht nur eine Zielgruppe auszuwählen, sondern die bilaterale Sichtweise zu überwinden und sich mit mindestens zwei Kulturgruppen auseinanderzusetzen. Gefordert dabei sind ganz zentral eine *openmindedness* und Toleranz. Dazu gehört auch die Bereitschaft, die augenscheinlich „ganz normalen Dinge" der eigenen Kultur zu hinterfragen (Derichs 04.09.2002).

Die eigenen Erwartungen zu hinterfragen ist insofern wichtig, als Erwartungen an sich schon zu Enttäuschungen führen müssen. Urteile und vorschnelle Interpretationen zurückzuhalten ist unerläßlich, wenn man eine fremde Kultur angemessen erfassen will. Im Falle von Japan komme hinzu, daß es sinnvoll, wenn nicht elementar sei, nicht aggressiv vorzugehen (Shimada 23.11.2002). Was man tut und denkt, ist dabei genauso zu reflektieren wie die Frage, warum man so handelt (Schulte-Pelkum 09.12.2003). Das heißt, eine Hinterfragung eigenen kulturgebundenen Handelns ergänzt die Kenntnis der eigenen und fremden Kultur. Solche generellen Handlungen und Einstellungen erscheinen vielen Befragten relevanter als konkrete Elemente der geforderten Kompetenz, wie zum Beispiel gute Sprachkenntnisse. Konkret ausgedrückt: Es sei wichtiger, erst einmal Interesse am jeweiligen Land zu gewinnen und einen persönlichen Zugang zum Land zu finden (Kadowaki 13.09.2002), und relevant sei in erster Linie eine Ausbildung im Umgang mit unterschiedlichen Kommu-

nikationsstilen (Shimada 23.11.2002). Vermutlich handelt es sich hierbei auch um graduelle Abstimmungen, denn im Vergleich mag jede/-r Interviewte von unterschiedlichen Voraussetzungen und Sichtweisen ausgegangen sein. Ähnliches gilt auch für Landeskunde oder konkrete Kenntnisse über das Gastland als pluralistische Gesellschaft bzw. über die jeweilige Gesellschaftsstruktur. Zu verschiedenen Zeitpunkten ergeben sich jeweils unterschiedliche Prioritäten.

Slater (17.09.2002) stellte fest, daß deutsche Austausch-Studenten/Studentinnen seiner Erfahrung nach bereits vor ihrem Aufenthalt mehr über Japan gelesen hätten als z.B. die amerikanischen. Ob dies jedoch automatisch zu einem kompetenteren Zugang führte, ist damit noch nicht beantwortet. Kobayashi (20.09.2002) wies darauf hin, daß die Bewertung der Kultur einen deutlichen Einfluß auf das Lernen hat; daß sich Lernmotivation und Respekt gegenüber der Partnerkultur signifikant beeinflussen. Dies setzt Standards für die Haltung, in der Instruktion stattfinden sollte. Dolles (11.09.2002) stellt unter Hinweis auf die Diskussion anläßlich der Asien-Pazifik-Konferenz der deutschen Wirtschaft letztes Jahr in Tōkyō sogar in Frage, ob für ein Land wie Japan, das inzwischen im Vergleich zu „westlichen" Gesellschaften kaum noch als fremd erlebt werde, für die Wirtschaftspraxis die Notwendigkeit konkreter Trainings- und Vorbereitungsprogramme überhaupt noch evident sei. Diese Deutung erklärt sich aus der Vorstellung, daß sich wirtschaftliches Handeln grundsätzlich als rationale Handlung in Knappheitssituationen betrachten läßt, wobei es keine kulturspezifischen Unterschiede gibt (vgl. Dolles 1997: 235–239). Wenn wir jedoch in Betracht ziehen, daß Wissen und Kenntnis über Japan immer noch vergleichsweise dünn gesät sind, geht es vermutlich (noch) nicht um die Frage, ob entsprechende Programme sinnvoll sind, sondern in Frage steht der Charakter der Vorbereitung.

Diesbezüglich entwickelten einige der Gesprächspartner/-innen ganz konkrete Überlegungen wie: Fallstudien zu nutzen, um erst einmal zu verdeutlichen, warum es zu Mißverständnissen komme, selbst wenn Angehörige verschiedener Kulturen die gleiche Sprache verwendeten (Kume 19.09.2002). In Duisburg wurden an der Universität regelmäßig Workshops zum Verhandlungstraining durchgeführt (Pascha 04.09.2002) und Trainingsprogramme für Manager aus schwedischen Konzernen versetzten die Teilnehmer/-innen erst einmal in eine ganz japanisch bestimmte Umgebung auf Tatamimatten, mit japanischem Essen und Bad, und erläuterten Hintergründe und Verhaltensweisen (Blomstroem 21.08.2002), um nur einige Beispiele zu nennen. Wichtig für eine langjährige erfolgreiche Praxis scheint es im Austausch mit Japan zu sein, ganz konkrete Beziehungen zu nutzen, wie dies z.B. in dem vom Landesspracheninstitut und der

Rikkyō-Universität getragenen Tandem-Programm der Fall ist (Schulte-Pelkum 09.12.2002).

Die Betreuung bei einem Auslandsaufenthalt ist relevant für den Erfolg der jeweiligen Programme, davon zeugen unterschiedlichste Erfahrungen von Experten/Expertinnen und auch Studierenden. Während die Möglichkeit, die Studierenden ins Ausland zu schicken, sicherlich vornan steht, gibt es auch Möglichkeiten im Lande, Begegnungen mit Menschen aus der jeweils anderen Kultur zu organisieren. Die Studierenden bringen dafür meist eine große Offenheit mit, besonders für Projekte, die eine inhaltliche Auseinandersetzung fordern, seien es nun Themen aus dem jeweiligen Alltag, wie z.B. Heirat, zu der alle Beteiligten eine – vermutlich durchaus kulturell geprägte – Meinung haben (Shimada 23.11.2002), oder kritische gesellschaftspolitische oder historische Themen, wie z.B. Vergangenheitsbewältigung (Kobayashi 20.09.2002). Solche Gespräche im multinationalen Kontext machen die eigenkulturelle Prägung bewußt und führen zu vielseitigen Lernprozessen. Sorgfältig betreut kann ggf. die Beeinflussung persönlicher Haltungen durch die unterschiedlichen kulturellen Normen und nationalen Herangehensweisen verdeutlicht werden. Die inhaltliche Begleitung sollte auch durch nachträgliche Reflexionen zur Art der Kommunikation ergänzt werden.

Interkulturelle Differenzen lassen sich – nicht zuletzt im Zuge von umfassenden Migrationsbewegungen – kaum noch von innergesellschaftlichen Differenzen trennen, die freilich neben Unterschieden nationaler Herkunft auch Aspekte wie Geschlecht, Bildungshintergrund oder Berufskultur umfassen. Es geht somit um eine Kompetenz, die einen Wechsel zwischen Kommunikationsformen umfaßt und die Fähigkeit beschreibt, diese verschiedenen Sprachformen, wie z.B. Alltagssprache und akademische Sprachstile, gewohnheitsmäßig zu beherrschen. Beim Erlernen einer Fremdsprache oder von Kommunikationsformen, die in andern Ländern üblich sind, werden die eigenen Fähigkeiten nur um zusätzliche Muster ergänzt. Es geht somit bei der Ausbildung von interkultureller Kompetenz nach Shimada (23.11.2002) um die generelle Weiterbildung einer kommunikativen Kompetenz.

Welche Rolle dabei dem Stellenwert des Internets zukommt, wurde von den Befragten unterschiedlich eingeschätzt und wird noch weiter zu erörtern sein. Während inzwischen einige Projekte im Bereich von Schulpartnerschaften oder beim Austausch von Studierenden erfolgreich durchgeführt und auch dokumentiert sind (vgl. Derichs 2001; Imai 2003; Langner 2003), äußern sich andere Lehrende auch kritisch. Die medial vermittelte Auseinandersetzung kann die unmittelbare Begegnung beim *homestay*, im Sommercamp oder Studentenclub – alles Bereiche, die bisher kaum explizit thematisiert wurden – freilich nicht ersetzen, ihre Möglichkeiten zur

Ergänzung sollten jedoch auf jeden Fall noch weiter erprobt werden. Und „the very normal chaos in the classroom" (Slater 17.09.2002), das für kreative Lernprozesse genutzt werden kann, findet vielleicht auch seine Entsprechung im virtuellen Raum.

4.5 Die Entwicklung von Programmen: interkulturelle Handlungskompetenz

Die bisherigen Ausführungen haben verdeutlicht, daß die theoretische Auseinandersetzung mit Japan, der Landeskunde, Gesellschaft, Geschichte und Kultur im Fachstudium gewährleistet werden muß. Das allein reicht jedoch nicht aus, um Studierende an eine ganz konkrete Handlungskompetenz im interkulturellen Umfeld heranzuführen. Dafür ist sozusagen die „Erfahrung im Feld" unerläßlich, die sich dann im besten Fall in Form eines Japanaufenthalts oder aber durch ein Praktikum in einem japanischen Umfeld absolvieren ließe. Zu differenzieren ist dabei, daß nicht jede Form des Aufenthalts eine ideale Form des Lernens darstellt. Oder anders, positiv ausgedrückt: Jede Art des Aufenthalts birgt dabei andere Lernmöglichkeiten und Erfahrungschancen. Welcher jeweils der Vorrang gegeben wird, kann einerseits institutionell vorgeschrieben werden, ist jedoch auch maßgeblich durch die jeweiligen Möglichkeiten bedingt.[13]

Hiermit mag der Status quo in vielen japanologischen Instituten beschrieben sein. Welche Maßnahmen implizit oder explizit an den einzelnen Instituten verfolgt werden, sollte in der vorliegenden Studie nicht untersucht werden. Unabhängig davon, ob die Institutionen die Entwicklung interkultureller Kompetenz zu einem konkreten Ausbildungsziel erklären,[14] könnten diesbezügliche Ergebnisse jedoch wichtige Kriterien für die Evaluation japanologischer Lehre sein.

Fassen wir die Äußerungen der befragten Experten/Expertinnen zusammen, so lassen sich für die universitäre Lehre die folgenden Empfehlungen herausarbeiten:

---

[13] Notwendigkeiten wie, sich durch ein Stipendium zu finanzieren, zeitliche Begrenzung oder auch individuelle und institutionelle Ressourcen und Beziehungen wirken sich dabei aus.

[14] Als Beispiele ostasienbezogener Programme, die „interkulturelle Kompetenz" als explizites Ausbildungsziel verfolgen, seien der „Aufbaustudiengang Interkulturelle Japan-Kompetenz für Hochschulabsolventen" in Tübingen (http://www.uni-tuebingen.de/Japanologie/aufbau.htm, Zugriff im Juli 2003) und das „Programm für interkulturelles Business Management" der FH Ludwigshafen (http://www.oai.de/Englisch/inhalt/studiumE.htm, Zugriff im Juli 2003) genannt.

- Als Grundlage ist eine fundierte universitäre Ausbildung zu gewährleisten. Nur gesicherte Fach-, Methoden-, Sprach- und Theoriekenntnisse können die Basis für die interkulturelle Auseinandersetzung bilden.
- Fragen rund um „Kultur“ spielen eine wichtige Rolle. Dazu gehört sowohl die intellektuelle Beschäftigung mit als adäquat betrachteten Kulturkonzepten als auch die Erfahrung mit Programmen zur kulturellen Sensibilisierung.
- Die Studierenden sollten sowohl mit kulturspezifischen als auch mit kulturrelativistischen Sichtweisen vertraut gemacht werden.
- Sozialwissenschaftliche Analysen bieten mit ihrem Methodenrepertoire und ihren theoretischen Verwurzelungen einen adäquaten Zugang zu kulturellen und sozialen Phänomenen.
- Da sich die Bedürfnisse im Bildungsprozeß weiterentwickeln, sind entsprechende Rhythmen umsichtig zu planen, aber auch flexibel gestaltbar zu halten.
- Die Vorbereitung und Nachbereitung von interkulturellen Erfahrungen beim Auslandsaufenthalt oder in anderen Kontexten ist zu gewährleisten.
- Möglichkeiten, die Betreuung interkultureller Erfahrungen durch Workshops und Seminare zu ergänzen, sind zu prüfen.
- Studierenden, die keinen (längeren) Auslandsaufenthalt wahrnehmen können, sollten andere Möglichkeiten eröffnet werden, ihre kommunikativen Fähigkeiten zu verbessern und interkulturelle Erfahrungen zu sammeln.
- Ganzheitliche Lernformen sind weiterzuentwickeln.
- Neben den „hard skills“ ist den sogenannten „soft skills“, wie z.B. der Kommunikationsfähigkeit und der Selbstreflexivität, auch in der universitären Lehre mehr Bedeutung beizumessen.
- Der Einsatz neuer Medien in der japanologischen Lehre sollte zielstrebig weiterentwickelt werden.

Solche überspitzt als „Forderungen“ formulierten Aspekte müssen hier ein Gefühl von Vorläufigkeit zurücklassen, sind sie doch Ausdruck dessen, daß die Beschäftigung mit dem Thema viele Fragen (vorerst) noch unbeantwortet lassen muß. Der Wunsch, Methoden aus dem interkulturellen Training einzusetzen, wurde zwar von verschiedenen Interviewpartnern/-partnerinnen angesprochen, die Möglichkeiten dazu hängen jedoch stark von den jeweiligen Kompetenzen der Lehrenden ab. Sinnvoll wäre es, Weiterbildung in diese Richtung anzubieten, denn die theoretische Auseinandersetzung kann die konkrete, praktische Erfahrung mit entsprechenden Methoden und pädagogisch-didaktische Kenntnisse nicht ersetzen.

Während in Beschreibungen zu interkulturellen Trainingsprogrammen konstatiert wird, daß es schwierig sei, Firmen von der Notwendigkeit einwöchiger Trainingsprogramme zu überzeugen (Brislin und Yoshida 1994: 115–116), erscheinen die Bedingungen für die Auseinandersetzung in der Universität vergleichsweise gut. Jedes Seminar mit zwei Stunden pro Woche im Semester umfaßt etwa so viel Unterrichts- oder Trainingszeit wie ein einwöchiges Blockseminar, und die Studienpläne lassen es in der Regel zu, entsprechende Veranstaltungen in die japanologische Ausbildung zu integrieren. Ob sich entsprechende Methoden jedoch bewähren, wäre durch Evaluationsstudien zu verifizieren. Davor läge noch eine ausführliche Phase der Programm-Konzeption.

Die Bedürfnisse der Zielgruppe könnten z.B. durch weitere Befragungen von Studierenden, aber auch von potentiellen Arbeitgebern erhoben werden. Die Frage, wie ein angemessenes Bewußtsein für kulturelle Phänomene und Differenzen entwickelt werden kann, setzt eine weitere Beschäftigung mit Trainingsprogrammen, die mit konkreten Methoden zur Ausbildung von *cultural sensitivity* oder *awareness* arbeiten, voraus. Zu prüfen ist in dem Zusammenhang jedoch auch, wie wiederum eine kritische Distanz vermittelt und die Übernahme von Stereotypisierungen vermieden werden kann, die – wie oben thematisiert – in engem Zusammenhang mit der Entstehung von kulturellen Mißverständnissen stehen können. Es gibt im Rahmen der Diskussion zur interkulturellen Kommunikation bereits entsprechende Anleitungen zum Umgang mit Stereotypen, die jedoch auf andere Kulturkreise, wie z.B. arabische Staaten, bezogen sind (Jandt und Taberski 2001: 32–42) und die sorgfältig auf ihre Übertragbarkeit für die japanologische Lehre geprüft werden müßten.

In der Literatur zu interkulturellen Trainings wird die Arbeit mit sogenannten „critical incidents" häufig positiv hervorgehoben. Diese bestehen aus kurzen Geschichten, die Interaktionen von Personen aus verschiedenen Kulturkreisen vorstellen (Brislin und Yoshida 1994: 120). Häufig werden alternative Erklärungsmodelle vorgegeben, die zu einer Thematisierung von kulturspezifischen Handlungsformen führen sollen. Auch Rollenspiele werden regelmäßig in Trainings eingesetzt. Über Möglichkeiten und Erfolg kann aufgrund der vorliegenden Studie jedoch keine Aussage gemacht werden.[15]

[15] Ein weiterer Bereich, der in dieser Studie weitgehend ausgespart wurde, sind Fragestellungen, die aus dem engeren Kontext der „interkulturellen Kommunikation" stammen und sich unmittelbar mit sprachwissenschaftlichen Fragestellungen wie dem Erwerb interkultureller Kompetenz infolge des (Fremd-) Sprachenlernens oder den Implikationen von Übersetzungen auf die Kommunikation befassen (z. B. Schäffner 1994; Fischer 1994).

Eine Sensibilisierung für das im Sozialisationsprozeß erworbene Wissen und die Beschaffenheit des eigenkulturellen Orientierungssystem (Sugitani 2003: 210) ist jedoch auch in der universitären Lehre ohne größeren Aufwand umsetzbar. Solche Formen der „cultural sensitivity" werden häufig in Programmen des internationalen Studenten-Austauschs praktiziert (AIESEC 2003, Internet; s.a. Essmann 1997, Internet). Die Anschlußfähigkeit für die Hochschule ist entsprechend gegeben, und eine enge Zusammenarbeit mit entsprechenden Organisationen sollte gefördert werden. Die Möglichkeiten, kulturelle Sensibilisierung auch für das Fach Japanologie in Form von Projekten und Workshops zu etablieren, sollten geprüft werden.

Außer Frage steht, daß monologische Formen des Unterrichts überwunden werden müssen (Pascha 04.09.2002). In diesem Zusammenhang soll abschließend noch auf ein konkretes Projekt eingegangen werden, und zwar auf das sogenannte „Journal Project", das Adam William Rubin mit internationalen Studierenden in Tōkyō durchführte. Dies mag belegen, daß wir auch in der universitäre Lehre Beispiele finden, die zur kulturellen Sensibilisierung beitragen, indem sie ganzheitliche Lernformen einsetzen. Bei dem Projekt waren die Austausch-Studenten/Studentinnen aufgefordert, schriftlich zu konkretisieren, was sie über Japan lernen wollten. Das Lernen über die Gesellschaft sollte dabei durch die eigene Integration und Involviertheit geschehen, was sich wiederum positiv auf ihre Sprachfähigkeiten auswirkte. Konkrete Themen waren neben Bereichen wie Wirtschaft z.B. auch Mode, Familienbeziehungen oder Eßkultur. Aus den jeweils zehn Fragen, die die Studierenden initiativ formulierten, wurden im Verlauf des Semesters interessante Projekte entwickelt. Die Form der Auseinandersetzung förderte die „kulturelle Kompetenz". Das Journal wurde dem Betreuer im Laufe des Semesters dreimal abgegeben und von ihm gründlich gelesen und kommentiert. Die Diskussion der Inhalte mit den Studierenden zielte darauf ab, entsprechende Folgefragen zu entwickeln, die dann konkreter und ggf. in eine andere Richtung – im besten Fall auf einem neuen Reflexionsniveau – weiterverfolgt werden sollten (Rubin 17.09.2002). Die Darstellung enthält Raum für private und wissenschaftliche Auseinandersetzung, die je nach der Zugangsform der jungen Menschen und ihrer Form des Lernens der Beschäftigung mit ihrem Gastland und der persönlichen Weiterentwicklung am besten gerecht wird. Der Betreuungsaufwand ist hoch, wenn wie an der Sophia-Universität 40 Studierende auf diese Art und Weise einen Teilnahmeschein erwerben wollen, aber die Studierenden lernen integriert, so daß weitere Experimente mit dieser Art der Auseinandersetzung durchaus als ein zentraler Beitrag zum Erwerb interkultureller Kompetenz gewertet werden können.

Im Mittelpunkt einer weiteren Annäherung an relevante Konzepte für die Ausbildung interkultureller Kompetenz im Rahmen des Universitätsstudiums sollte die Überlegung stehen, daß jeder Mensch durchaus schon über eine umfassende interkulturelle Kompetenz verfügt, insofern als jede/-r schon im Zuge der Sozialisation den Wechsel zwischen verschiedenen Sprachspielen – im Wittgensteinschen Sinn – eingeübt hat (Shimada 23.11.2002). Entsprechend müssen wir beim Erlernen neuer Sprachen und Kommunikationsformen „lediglich" eine zusätzliche Form des persönlichen Umgangs erwerben und können dabei kreativ an bereits bestehende Muster anknüpfen.

5. Vom Missverstehen zur Selbstreflexion, via Unterscheiden zum kulturellen Verstehen

> Vielleicht wäre eine Welt ohne Missverständnisse sogar eine beängstigende, ja bedrohliche Vorstellung. [...] Man wäre dann verpflichtet zu glauben, was die Leute sagen, ohne dass diese nachher behaupten könnten oder sich einreden dürften, man habe sich bedauerlicherweise nicht ganz richtig verstanden. (*Süddeutsche Zeitung* 24.01.2003: 1)

Häufig werden Mißverständnisse im Grunde begrüßt, wie im oben zitierten „Streiflicht" unter Bezug auf die „befriedende Wirkung" von Mißverständnissen angeführt wird. Was würde geschehen, wenn wir „Mißverständnisse" als Erklärungsansatz in der Kommunikation mit Japanern/Japanerinnen aufgäben? Vielleicht läge darin eine verbesserte Möglichkeit, das Gegenüber ernst zu nehmen und dadurch die gesellschaftliche Realität besser zu erfassen. Auf der persönlichen Ebene der Auseinandersetzung erscheint es zudem notwendig, eine Bereitschaft zu fördern, sich *nicht* hinter möglichen Mißverständnissen zu verstecken. Solch eine Sicht auf die Verständigung kann jungen Menschen, die erst beginnen, sich mit Japan zu beschäftigen, relativ leicht vermittelt werden. Es wird darum gehen, ihnen im japanwissenschaftlichen Studium einen informierten, methodisch, theoretisch und persönlich reflektierten Zugang zu Japan zu weisen.

Welche Ausrichtungen in der Vermittlung und Heranführung an interkulturelle Handlungskompetenz vorgenommen werden sollten, läßt sich anhand der von den befragten Experten/Expertinnen geäußerten Positionen und erster Ergebnisse aus den Interviews mit den Studierenden ableiten. Dazu gehört unter Bezug auf die in Teil 4.5 zusammengefaßten Ergebnisse an zentraler Stelle, daß es sinnvoll erscheint, mehr selbstreflexive Elemente in die Ausbildung interkultureller Kompetenz an der Hoch-

schule zu integrieren. Der Beitrag der Japanforschung zum Selbst- und Fremdverstehen und die neuen Herausforderungen an die Lehre werden – um nur einen Ausschnitt der möglichen Themen zu nennen – auch in bezug auf eine spätere Berufspraxis zu hinterfragen sein.

Eine methodische Herangehensweise an ein Thema wie „interkulturelle Kompetenz", die zudem in einem internationalen Kontext entwickelt wird, bietet vielfältige Möglichkeiten. Der Fokus der Kommunikation sollte bei der interkulturellen Kompetenz vom Unterscheiden zwischen Eigenem und Fremdem hin zur interkulturellen Verständigung verschoben werden. Solch eine Form des Verstehens berücksichtigt, daß das Ergebnis der Kommunikation sehr stark davon bestimmt wird, worauf sich die jeweiligen Kommunikationspartner/-innen konzentrieren. Je mehr die Überlegungen dahin gehen, welche Verhaltensweisen vermieden werden sollen, um so wahrscheinlicher ist es, daß gerade entsprechende Fauxpas erlebt werden.

Dies ist zu berücksichtigen, wenn Trainingselemente in Konzepte übernommen werden, die ggf. bereits von bedeutend komplexeren Konstrukten von Kultur ausgehen, als dies im bestehenden Trainingskontext der Fall ist. Personen, die interkulturellen Kommunikationssituationen ausgesetzt sind, sollten sich aktiv vergegenwärtigen, welchen Vorstellungen von Kultur und Gesellschaft sie anhängen, aus welcher Position sie in die Begegnung hineingehen und welche Konstellationen sie für sich selbst anstreben. Diese Form der Selbstvergegenwärtigung im interkulturellen Kontext baut auf eine intensive Auseinandersetzung mit dem zugrunde gelegten Kulturkonzept auf. Das heißt, weitere Überlegungen zur interkulturellen Kompetenz setzen vermutlich fruchtbar an der Dekonstruktion herkömmlicher Perspektiven – im Sinne des Aufbrechens eines engen Kulturverständnisses – an. Gute Möglichkeiten dafür bieten sozialwissenschaftliche Herangehensweisen.

Die Experten/Expertinnen-Interviews haben sich als Basis für die Reflexion über Notwendigkeiten der weiteren Entwicklung der Lehre bewährt. Sie laden ein zu einer ausgedehnten Auswertung mit methodisch abgesicherten Interpretationsverfahren. Dabei kann auch stärker auf theoretische Dimensionen der Thematik „interkulturelle Kompetenz" eingegangen werden. Für weitere praxisrelevante Aussagen wäre im Austausch mit Vertreter/-innen entsprechender Institute die Intention für die Weiterentwicklung der jeweiligen Programme abzustimmen. Daraus wird folgen, inwiefern die Befragung auf Experten/Expertinnen aus anderen Berufssparten auszudehnen ist bzw. welche weiteren methodischen Schritte für die Entwicklung und Evaluation von Programmen notwendig sind.

Die inhaltliche Gestaltung von Forschung und Lehre im Bereich der Japanwissenschaften ist einer ständigen Entwicklung unterworfen. Späte-

stens bei der Einführung von M.A.-Studiengängen kommt es dabei zu klaren inhaltlichen Fokussierungen, die häufig mit der Notwendigkeit verbunden sind, neue Inhalte umzusetzen. Dem Thema „interkulturelle Kompetenz" kommt dabei im Zuge der Restrukturierung der Universitätslandschaft auf dem Hintergrund internationaler Vereinheitlichungsbestrebungen eine große Bedeutung zu. Das Thema bietet auf der forschungstheoretischen Ebene viel Potential, ist anschlußfähig aus der Perspektive unterschiedlicher Disziplinen, und ihm wird sowohl in Japan und Deutschland als auch international viel Interesse entgegengebracht. Dabei kann die aktuell neu belebte Diskussion an fast ein halbes Jahrhundert international geführter Diskurse anknüpfen.

Literaturverzeichnis

Adler, Nancy J. (1986): *International Dimensions of Organizational Behavior.* Boston: Kent.

AIESEC (2003): AIESEC in Deutschland: Kulturen erleben: Vielfalt verstehen: Zukunft gestalten. http://www.aiesec.de (Zugriff am 21.07.2003).

Asante, Molefi Kete und William B. Gudykunst (Hg.) (1989): *Handbook of International and Intercultural Communication.* Newbury Park, Calif.: Sage.

Auernheimer, Georg (1995): *Einführung in die interkulturelle Erziehung.* 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Auernheimer, Georg (2000): Grundmotive und Arbeitsfelder interkultureller Bildung und Erziehung. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): *Interkulturelles Lernen: Arbeitshilfen für die politische Bildung.* Neudruck. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 18–28 (1. Aufl. 1998).

Auernheimer, Georg (2002): Interkulturelle Kompetenz – ein neues Element pädagogischer Professionalität? In: Auernheimer, Georg (Hg.): *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität.* Opladen: Leske + Budrich, S. 183–205.

Benedict, Ruth (1946): *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture.* Boston: Houghton Mifflin.

Bollmann, Andreas et al. (1998): Interkulturelle Kompetenz als Lernziel. Duisburger Arbeitpapiere Ostasienwissenschaft 17, Institut für Ostasienwissenschaft, Gerhard-Mercator-Universität Gesamthochschule Duisburg.

Bolten, Jürgen (2003): Grenzen der Ganzheitlichkeit – Konzeptionelle und bildungsorganisatorische Überlegungen zum Thema „Interkulturelle

Kompetenz". In: *Erwägen Wissen Ethik* (*EWE*, vormals *EuS)* 14, 1, S. 156–159.

Bond, Michael H. (1995): *The Psychology of Chinese People*. Hongkong: Oxford University Press.

Bond, Michael H. (1997): *Working at the Interface of Cultures*. London: Routledge.

Boos-Nünning, Ursula (1994): Interkulturelles Lernen in der Berufsausbildung. In: *Deutsch lernen* 4, S. 307–332.

Brislin, Richard und Tomoko Yoshida (1994): *Intercultural Communication Training: An Introduction*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Büttner, Christian (2003): Zauberschlüssel: Interkulturelle Kompetenz. In: *Erwägen Wissen Ethik* (*EWE*, vormals *EuS)* 14, 1, S. 159–160.

Bundeszentrale für politische Bildung (2000): *Interkulturelles Lernen: Arbeitshilfen für die politische Bildung*. Neudruck. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung (1. Aufl. 1998).

Byram, Michael (1997): *Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence*. Clevedon: Multilingual Matters.

Derichs, Claudia (1998): Vorwort. In: Bollmann, Andreas et al.: Interkulturelle Kompetenz als Lernziel. Duisburger Arbeitpapiere Ostasienwissenschaft 17, Institut für Ostasienwissenschaft, Gerhard-Mercator-Universität Gesamthochschule Duisburg, S. i–ii.

Derichs, Claudia (2001*)*: Interneteinsatz in den Duisburger Ostasienwissenschaften: Ein Erfahrungsbericht am Beispiel des deutsch-japanischen Seminars „DJ50". Duisburger Arbeitspapiere Ostasienwissenschaft 38, Institut für Ostasienwissenschaft, Gerhard-Mercator-Universität Gesamthochschule Duisburg.

Dolles, Harald (1997): *Keiretsu – Emergenz, Struktur, Wettbewerbsstärke und Dynamik japanischer Verbundgruppen*. Frankfurt am Main: Lang.

Essmann, Gerrit (1997): Cultural Sensitivity Training Manual for AIESEC Germany. http://www.essmann.org/hobbies/culture/cs_manual.htm (Zugriff am 24.06.2003).

Ernst, Angelika (2002): Organisations- versus Berufsanbindung bei Karrieren von Führungskräften: Der Fall Japan in vergleichender Perspektive. In: Seifert, Wolfgang und Claudia Weber (Hg.): *Japan im Vergleich*. München: Iudicium, S. 200–224.

Fehrmann, Georg (2002): *Interkulturelles Lernen im Fremdsprachenunterricht*. Bonn: Romanistischer Verlag.

Fischer, Ludwig M. (1994): Is Foreign Language Education Contributing to Intercultural Communication? In: Pürschel, Heiner (Hg.): *Intercultural Communication: Proceedings of the 17th International L.A.U.D. Symposium Duisburg*, 23–27 March 1992. Frankfurt am Main: Lang, S. 261–276.

Götz, Klaus (Hg.) (2002): *Interkulturelles Lernen – Interkulturelles Training*. 4. Aufl. München: Hampp.

Götz, Klaus und Nadine Bleher (1999): Unternehmenskultur und interkulturelles Training. In: Götz, Klaus (Hg.): *Interkulturelles Lernen – Interkulturelles Training*. München: Hampp, S. 11–58.

Gudjons, Herbert (1995): *Pädagogisches Grundwissen*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.

Gudykunst, William B. und Young Yun Kim (2002): *Communicating with Strangers: An Approach to Intercultural Communication*. 4. Aufl. New York: McGraw-Hill.

Hall, Edward T. (1959): *The Silent Language*. New York: Doubleday.

Hinnenkamp, Volker (1992): Interkulturelle Kommunikation und interaktionale Soziolinguistik – eine notwendige Allianz. In: Reimann, Horst (Hg.): *Transkulturelle Kommunikation und Weltgesellschaft: Theorie und Pragmatik globaler Interaktionen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Hinnenkamp, Volker (1994): *Interkulturelle Kommunikation*. Heidelberg: Julius Groos Verlag.

Hofstede, Geert (1980): *Culture's Consequences*. Beverly Hills, Calif.: Sage.

Hofstede, Geert (1996): *Interkulturelle Kommunikation*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Hofstede, Geert (1997): *Cultures and Organizations – Software of the Mind*. New York: McGraw-Hill.

Hopf, Christel (1995): Qualitative Interviews in der Sozialforschung: Ein Überblick. In: Flick, Uwe et al. (Hg.): *Handbuch qualitativer Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. Weinheim: Beltz, S. 177–182.

Imai, Yasuo (2003, im Druck): Zum Verhältnis von Neuen Medien und Pädagogik: Der Stand der japanischen Diskussion. In: Gössmann, Hilaria und Franz Waldenberger (Hg.): *Medien in Japan*. Hamburg: Institut für Asienkunde, S. 153–166.

Ishii, Satoshi et al. (Hg.) (2002): *Ibunka komyunikêshon no handobukku* [Intercultural Communication Handbook]. Tōkyō: Yūhikaku.

Ishii, Satoshi, Kume Teruyuki und Tōyama Jun (Hg.) (2001): *Ibunka komyunikēshon no riron* [Theories in Intercultural Communication]. Tōkyō: Yūhikaku.

Jandt, Fred E. und Derrick J. Taberski (2001): *Intercultural Communication Workbook*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.

Klein, Wolfgang und Norbert Dittmar (1994): Einleitung [in den Themenschwerpunkt Interkulturelle Kommunikation]. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik: Eine Zeitschrift der Universität Gesamthochschule Siegen* 24 (Heft 93), S. 7–8.

König, Eckard (1995): Qualitative Forschung subjektiver Theorien. In: König, Eckard und Peter Zedler (Hg.): *Bilanz qualitativer Forschung*. Bd. 2: *Methoden*. Weinheim: Deutscher Studienverlag, S. 11–29.

Koyama, Tomoko (1992): *Japan – A Handbook in Intercultural Communication*. Sidney: National Centre for English Language Teaching and Research, Macquarie University.

Kulturpolitische Gesellschaft e.V. (Hg.) (1997): *Interkultureller Dialog: Ansätze, Anregungen und Konzepte für eine interkulturell ausgerichtete Kulturarbeit und Kulturpolitik*. Essen: Klartext Verlag.

Langner, Irene (2003, im Druck): Zum Stand der Internet-Einführung in japanische und deutsche Schulen. In: Gössmann, Hilaria und Franz Waldenberger (Hg.): *Medien in Japan*. Hamburg: Institut für Asienkunde, S. 167–194.

Loenhoff, Jens (1992): *Interkulturelle Verständigung – Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation*. Opladen: Leske + Budrich.

Luchtenberg, Sigrid (1999): *Interkulturelle kommunikative Kompetenz: Kommunikationsfelder in Schule und Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Maletzke, Gerhard (1996): *Interkulturelle Kommunikation: Zur Interaktion zwischen Menschen verschiedener Kulturen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Matthes, Joachim (1998): Interkulturelle Kompetenz. In: *Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 52 (Heft 588), S. 227–238.

Matthes, Joachim (1999): Interkulturelle Kompetenz – ein Konzept, sein Kontext und sein Potential. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 47, 3, S. 410–426.

Meuser, Michael und Ulrike Nagel (1997): Das ExpertInneninterview – wissenssoziologische Voraussetzungen und methodische Durchführung. In: Friebertshäuser, Barbara und Annedore Prengel (Hg.): *Handbuch qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft*. Weinheim: Juventa, S. 481–491.

Moosmüller, Alois (2000): Die Schwierigkeiten mit dem Kulturbegriff in der interkulturellen Kommunikation. In: Alsheimer, Rainer et al. (Hg.): *Lokale Kulturen in einer globalisierten Welt*. Münster: Waxmann, S. 15–31.

Morioka, Kiyoshi (1993): Stw. *raifusutairu* (life style). In: Morioka, Kiyomi, Shiobara Tsutomu und Honma Yasuhei (Hg.): *Shin shakaigaku jiten* [Neue Enzyklopädie der Soziologie]. Tōkyō: Yūhikaku.

Müller, Siegfried, Hans-Uwe Otto und Ulrich Otto (Hg.) (1995): *Fremde und Andere in Deutschland: Nachdenken über das Einverleiben, Einebnen, Ausgrenzen*. Opladen: Leske + Budrich.

Nakagawa, Shinji (2002): *Pädagogische Interaktion und interkulturelles Lernen im Deutschunterricht*. Innsbruck: Studienverlag.

Nieke, Wolfgang (1986): Multikulturelle Gesellschaft und interkulturelle Erziehung – Zur Theoriebildung in der Ausländerpädagogik. In: *Die Deutsche Schule*, Heft 4, S. 462–473.

Nieke, Wolfgang (2000): *Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierungen im Alltag*. Opladen: Leske + Budrich.

Nishiyama, Kazuo (2000): *Doing Business with Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Otten, Hendrik und Werner Treuheit (Hg.) (1994): *Interkulturelles Lernen in Theorie und Praxis: Ein Handbuch für Jugendarbeit und Weiterbildung*. Opladen: Leske + Budrich.

Pfadenhauer, Michaela (2002): Auf gleicher Augenhöhe reden: Das Experteninterview – ein Gespräch zwischen Experten und Quasi-Experten. In: Bogner, Alexander, Beate Littig und Wolfgang Menz (Hg.): *Das Experteninterview: Theorie, Methode, Anwendung*. Opladen: Leske + Budrich, S. 113–130.

Pürschel, Heiner (Hg.) (1994). *Intercultural Communication: Proceedings of the 17th International L.A.U.D. Symposium Duisburg*, 23–27 March 1992. Frankfurt am Main: Lang.

Richter, Steffi und Annette Schad-Seifert (Hg.) (2001): *Cultural Studies and Japan*. Mitteldeutsche Studien zu Ostasien, 3. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.

Rikkyō Daigaku (2002): Ibunka komyunikēshon kenkyūka [Graduate School of Intercultural Communication]. http://www.rikkyo.ne.jp/~z3000142/ic/index.html (Zugriff am 17.12.2002).

Rowland, Diana (1999): *Japan-Knigge für Manager*. Frankfurt am Main: Campus.

Schäffner, Christina (1994): Translation as Intercultural Communication. In Pürschel, Heiner (Hg.): *Intercultural Communication: Proceedings of the 17th International L.A.U.D. Symposium Duisburg*, 23–27 March 1992. Frankfurt am Main: Lang, S. 539–550.

Scheidler, Monika (2002): *Interkulturelles Lernen in der Gemeinde: Analysen und Orientierungen zur Katechese unter Bedingungen kultureller Differenz*. Ostfildern: Schwabenverlag.

Schein, Edgar H. (1980): *Organisationspsychologie*. Wiesbaden: Gabler.

Schein, Edgar H. (Hg.) (1987): *The Art of Managing Human Resources*. New York: Oxford University Press.

Siddique, Sharon (1984): *The Shared Scenario: Indians in Singapore*. Forschungsbericht, Institute of South East Asian Studies. Singapore: Eigenverlag.

Sternecker, Petra und Werner Treuheit (1994): Ansätze interkulturellen Lernens. In: Otten, Hendrik und Werner Treuheit (Hg.): *Interkulturelles*

Lernen in Theorie und Praxis: Ein Handbuch für Jugendarbeit und Weiterbildung. Opladen: Leske + Budrich, S. 31–56.

Straus, Florian und Sigrid Stiemert (1995): Qualitative Beratungsforschung: Zur Perspektivität qualitativer Methoden. In: Flick, Uwe et al. (Hg.): *Handbuch qualitativer Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*. Weinheim: Beltz, S. 323–326.

Süddeutsche Zeitung (24.01.2003): Das Streiflicht, S. 1.

Sugimoto, Yoshio und Ross Mouer (1986): *Images of Japanese Society: A Study in the Social Construction of Reality*. London: Kegan Paul.

Sugimoto, Yoshio (1993): Towards a Multicultural Analysis of Japanese Society. Occasional Papers, Japan-Zentrum der Philipps-Universität Marburg.

Sugimoto, Yoshio (2002): Japan in Comparison: Stocktaking and Future Agenda. In: Seifert, Wolfgang und Claudia Deutschmann (Hg.): *Japan im Vergleich*. München: Iudicium, S. 23–29.

Thieme, Werner Maximilian (2000): *Interkulturelle Kommunikation und internationales Marketing*. Frankfurt am Main: Lang.

Timmermann, Martina (2002): „Asiatische Identität" – Realität oder Fiktion? Ein Forschungsprojekt. In: Seifert, Wolfgang und Claudia Weber (Hg.): *Japan im Vergleich*. München: Iudicium, S. 254–280.

Thomas, Alexander (1993): Psychologie interkulturellen Lernens und Handelns. In: Thomas, Alexander (Hg.): *Kulturvergleichende Psychologie*. Göttingen: Hogrefe – Verlag für Psychologie, S. 377–424.

Thomas, Alexander (2003): Interkulturelle Kompetenz: Grundlagen, Probleme und Konzepte. In: *Erwägen Wissen Ethik* (*EWE*, vormals *EuS)* 14, 1, S. 137–150.

Trommsdorff, Gisela (2000): Internationale Kultur? Kulturpsychologische Aspekte der Globalisierung. In: Gogolin, Ingrid und Bernhard Nauck (Hg.): *Migration, gesellschaftliche Differenzierung und Bildung*. Opladen: Leske + Budrich, S. 387–414.

Tschöcke, Kerstin und Martin Kölling (2000): *Asien lernen! Interkulturelles Training: Ziele, Konzepte, Anbieter*. Hamburg: Gerlach International Business Information.

Wilkinson, Endymion (1981): *Misunderstanding: Europe versus Japan*. Tōkyō: Chūō Kōronsha.

Wiseman, Richard L. und Jolene Koester (Hg.) (1993): *Intercultural Communication Competence*. Newbury Park, Calif.: Sage.

Zaharka, Sharon E. (2002): *Interkulturelles Lernen mit multi-ethnischen Texten aus den USA*. Tübingen: Narr.

ANHANG

Im Artikel zitierte Interviews in chronologischer Reihenfolge

Experten/Expertinnen-Interviews

Interview	Datum
Prof. Jon Sigurdson The European Institute of Japanese Studies, Stockholm	21.08.2002
Dr. Claudia Derichs Universität Duisburg-Essen	04.09.2002
Prof. Dr. Werner Pascha Universität Duisburg-Essen	04.09.2002
Dr. Harald Dolles DIJ Tōkyō	11.09.2002
Prof. Dr. Imai Yasuo The University of Tokyo	12.09.2002
Prof. Kadowaki Atsushi The University of Tsukuba	13.09.2002
Prof. Richard Weisburd Ph.D. The University of Tsukuba	13.09.2002
Prof. Dr. Hamana Emi The University of Tsukuba	13.09.2002
Prof. David Slater Ph.D. Sophia University	17.09.2002
Adam William Rubin Sophia University; CIEE	17.09.2002
Kiku Yoshio Nihon Kyōiku Eizō Kyōkai	18.09.2002
Dr. Birgit Poniatowski United Nations University	18.09.2002
Prof. Dr. Kobayashi Makoto Kyoto Koka Women's University	20.09.2002
Dr. Matthias Jung Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf	04.11.2002

Prof. Dr. Shingo Shimada Universität Halle-Wittenberg	23.11.2002
Prof. Dr. E. Louven Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf	02.12.2002
Rudolf Schulte-Pelkum LSI Bochum	09.12.2002

Gespräche zum Thema

Prof. Dr. Magnus Blomström The European Institute of Japanese Studies, Stockholm	21.08.2002
Prof. Dr. Kume Teruyuki Rikkyo University, Graduate School of Intercultural Communication	19.09.2002

Interviews mit Studierenden

Nils Odenthal Keio University, einjähriger Sprachkurs	30.10.2002
Julia Schmitz Japan Foundation, zwei Monate Sprachkurs	04.12.2002

Interkulturelle Routinen in deutschen und amerikanischen Unternehmen in Japan

Alois Moosmüller

Abstract: This article investigates how Japanese, German and American managers or experts working in German and American companies in Japan cope with the intercultural challenges by using "intercultural routines," i.e., conceptualizations of perturbations in German-Japanese and American-Japanese collaboration. The different perspectives of the respective actors on the intercultural challenges of daily practice, as well as the different ways of coping with these challenges, are contrasted and reveal the contradictory function of intercultural routines: on the one hand, they serve to uphold individual and organizational performance; and on the other hand they undermine this very performance. It is concluded that intercultural learning, particularly by making explicit the culturally different tacit concepts comprising intercultural routines, can resolve this contradiction and make intercultural collaboration more efficient.

1. Einleitung

Die interkulturellen Herausforderungen, die von deutschen und amerikanischen Unternehmen in Japan bewältigt werden müssen, sind Gegenstand zahlreicher Untersuchungen (siehe z.B. Black und Mendenhall 1993; Clarke und Hammer 1995; Dirks 1995; Goldman 1994; Kumar und Steinmann 1985; Moritz 1996). Dabei werden die Einstellungen und Handlungsweisen japanischer und deutscher bzw. amerikanischer Firmenangehöriger kontrastiert und daran verdeutlicht, wie sehr sich die japanische Geschäftskultur von der westlichen unterscheidet. In manchen Studien wird darüber hinaus verglichen, ob deutsche Manager und Spezialisten mit kultureller Differenz anders umgehen als amerikanische (Moosmüller 1997a, 1997b, 1998, 2000). Ausgehend von den genannten Arbeiten, soll in diesem Beitrag der Frage nachgegangen werden, wie deutsche und amerikanische Unternehmensentsandte – die im weiteren auch Expatriates genannt werden – und ihre japanischen Kollegen die alltäglichen interkulturellen Herausforderungen in ihren Unternehmen in Japan meistern, d.h. wie sie kulturell fremde Handlungsweisen erleben und erklären und wie sie ihre eigenen Handlungsweisen modifizieren. Anders gestellt lautet die Frage also, mit welchen Konzeptualisierungen von kultureller Differenz bzw. kultureller Andersheit es den Akteuren gelingt, die im alltäglichen

interkulturellen Handeln auftretenden Irritationen aufzulösen, zu minimieren oder zu vermeiden.[1]

In der hier anzustellenden Betrachtung bilden die deutschen und amerikanischen Unternehmen den Rahmen, in dem die interkulturellen Herausforderungen bewältigt werden müssen. In diesem Rahmen können vier distinkte Kulturen festgestellt werden, die sich teils überschneiden und teils nebeneinander bestehen:

1) die deutsch-japanische bzw. amerikanisch-japanische Unternehmenskultur, die sich aus der gemeinsamen globalen strategischen Orientierung und den damit zusammenhängenden Unternehmenspraktiken ergeben und sich in einer gemeinsamen „Philosophie" bzw. einer formellen Unternehmenskultur niederschlagen;
2) die japanische Kultur, die in der Lebenswelt außerhalb der Firma eine unhinterfragte Selbstverständlichkeit darstellt und von den meisten japanischen Mitarbeitern, Kollegen und Vorgesetzten verinnerlicht wurde und die sich als „persönliche Kultur" (Stagl 1992) oder als „Kultur im Kopf" (Goodenough 1964) bzw. als „kulturelle Programmierung" (Hofstede 1993) geltend macht;
3) die deutsche bzw. amerikanische Kultur, in die die Entsandten enkulturiert wurden und die nun deren „mentale Programmierung" darstellt, allerdings mit einem wesentlichen Unterschied zu Punkt (2): sie sind nicht wie die japanischen Firmenangehörigen von ihrer primären Kultur umgeben, was bedeutet, daß ihr Kulturzentrismus (die selbstverständliche Gültigkeit der eigenen Werte, Haltungen und Handlungsweisen) mehr in Frage gestellt ist als der Kulturzentrismus der Japaner;
4) die deutsch-japanische oder amerikanisch-japanische Diskurskultur, die die wesentliche Betrachtungsebene in diesem Artikel darstellt; damit sind insbesondere die Regelmäßigkeiten und Konventionen und die damit einhergehenden Erklärungsmuster gemeint, die sich aus dem interkulturellen Alltag ergeben und die helfen, diesen Alltag zu bewältigen, die also eine wesentliche Rolle bei der Regelung des interkulturellen Miteinanders im beruflichen Alltag spielen. Solche Erklärungen und Regelungen des interkulturellen Alltagshandelns werden hier „interkulturelle Routinen" genannt.

[1] Aus konstruktivistischer Sicht haben Konzeptualisierungen (die Interpretation, die Ursachenerklärung von Ereignissen) die Funktion, dem Individuum, dessen Seinserleben aus einer unaufhörlichen Folge von „Perturbationen" besteht, die Mittel bereit zu stellen, sein stets gefährdetes Gleichgewicht immer wiederherstellen und erhalten zu können (Glasersfeld 2001: 61).

Routinehandlungen erleichtern den Arbeitsalltag und erschweren ihn zugleich. Einerseits entlasten sie den Handelnden, weil sie automatisch und zeitökonomisch ablaufen, und andererseits können sie ihn belasten, weil sie mit geringerer innerer Beteiligung und mit geringerer Aufmerksamkeit einhergehen und somit weniger effektiv und fehleranfälliger sein können (Fiedler 1995; Reason 1990; Volpert 1987). Diese Ambivalenz zeigt sich auch bei interkulturellen Routinen, obwohl sie im Vergleich mit Arbeitsroutinen auf einer abstrakteren Ebene anzusiedeln sind, da sie ja nicht direkt aus konkreten Arbeitshandlungen entstehen, sondern aus den die Arbeitshandlungen begleitenden bzw. diesen vorausgehenden Reflexionen und Kommunikationsprozessen. Einerseits erscheinen die interkulturellen Routinen wie synergetische Lösungen, die für alle Beteiligten vorteilhaft sind, und andererseits scheinen sie genau das Gegenteil zu bewirken, nämlich Lösungen zu erschweren, Probleme zu zementieren und die Arbeitszufriedenheit der Beteiligten zu verringern. Wie sind solche interkulturellen Routinen beschaffen und wie wirken sie sich auf die interkulturelle Handlungspraxis aus? Diesen Fragen soll anhand einiger Beispiele aus der Unternehmenspraxis nachgegangen werden.[2]

2. Interkulturelle Routinen

Der Mensch ist ein Sinn konstruierendes Wesen, das Angst vor dem Nichts bzw. der Leere (griech. *chaos*) hat und deshalb gezwungen ist, seine Welt beständig zu erklären und zu interpretieren, also Ordnung (griech. *kosmos*) herzustellen (Berger und Luckmann 1987; Schütz und Luckmann 1979). Da der Mensch aber nicht nur schöpferisch und aktiv, sondern auch

[2] Die Beispiele stammen aus einer in den Jahren 1992 bis 1996 durchgeführten empirischen Untersuchung von Moosmüller (1997a) zur deutsch-japanischen und amerikanisch-japanischen Interaktion in deutschen und amerikanischen Unternehmen in Japan. Moosmüller führte u.a. über 80 nicht-standardisierte Interviews durch: in 13 deutschen bzw. deutsch-japanischen Firmen mit 22 deutschen Entsandten und 20 japanischen Mitarbeitern sowie in 12 amerikanischen bzw. amerikanisch-japanischen Firmen mit 19 amerikanischen Entsandten und 21 japanischen Mitarbeitern. Die meisten der interviewten Personen waren in Managementpositionen tätig: etwa drei von vier bei den Entsandten und etwa zwei von drei bei den japanischen Mitarbeitern. Die Interviews fanden meist in den Firmen während der Arbeitszeit statt und dauerten zwischen einer Stunde und zweieinhalb Stunden. Mit etwa zehn japanischen, deutschen und amerikanischen Informanten wurden außerhalb der Arbeitszeit weitere vertiefende Gespräche geführt. Genauere Angaben zur Methode der Untersuchung finden sich in Moosmüller 1997a: 65–70.

einfallsarm und bequem ist, verläßt er sich dabei auch auf schon vorhandene Sinn-Konstrukte, bewegt sich also vorwiegend innerhalb eines bereits konstituierten Sinn-Horizonts. Dennoch wirft der Alltag immer wieder fundamentale Sinnfragen auf. Für das Alltagsdenken ist die Welt gewissermaßen zweigeteilt: Zum einen besteht sie aus bekannten, bereits in den Sinn-Horizont integrierten Phänomenen und zum anderen aus unbekannten Phänomenen, die noch außerhalb dieses vom „gesunden Menschenverstand" abgesteckten Horizonts (Geertz 1987) liegen, deshalb irritierend und beunruhigend wirken und die Menschen herausfordern, ihren Sinn-Horizont zu erweitern, d.h. das Unbekannte zu erklären, zu deuten und handelnd mit ihm umzugehen. Das erfordert zuerst viele Anstrengungen: Situationen, Handlungen, Motive, Kontexte müssen neu interpretiert, und adäquate Strategien müssen entwickelt werden. Wenn das geleistet ist, verschwinden die Irritationen, der Sinn-Horizont ist erweitert und damit auch der Wirkbereich von Routinen.

Der interkulturelle Berufsalltag in den deutschen und amerikanischen Unternehmen in Japan ist in vieler Hinsicht routinisiert, d.h. die durch kulturell differente Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsmuster verursachten Irritationen werden zum großen Teil gar nicht als solche bemerkt, da sie schon „aufgelöst" wurden, also bereits gedeutet, erklärt und Handlungsmöglichkeiten gefunden wurden. Irritationen werden nicht in einem objektiven Sinn aufgelöst, sondern in einem subjektiven Sinn als (Wieder-) Herstellung des kognitiven und emotionalen persönlichen Gleichgewichts einer Person, die sich ihre Welt „zurechtlegt". Damit ist bereits das Ende eines Prozesses beschrieben, in dessen Verlauf sich Routinen herausbilden. Wir können uns z.B. eine deutsche Firma vorstellen, die in den 1980er Jahren beginnt, ihre Japanaktivitäten aufzubauen, ihre ersten Fach- und Führungskräfte nach Japan entsendet, die ersten japanischen Mitarbeiter einstellt. Die Irritationen sind noch nicht aufgelöst, neue Deutungen, Erklärungen und Handlungsstrategien müssen gefunden werden. Natürlich wird hier nur für den Zweck der Modellbildung von „neu" gesprochen. Tatsächlich greift jeder Entsandte und jeder japanische Mitarbeiter bereits auf vorgeformte gesellschaftliche Wissensbestände, wie z.B. die in den Medien konstruierten Länderimages, zurück.

Im Laufe der Jahre werden aus diesen neuen situativen, persönlichen und mehr oder weniger einzigartigen Interpretationen und Handlungsentwürfen Routinen. Unsere deutschen Expatriates behalten ihre Erfahrungen nicht für sich, sondern tauschen sich mit anderen Personen aus, die sich in einer ähnlichen Situation befinden, ähnliche Irritationen erleben und ebenso bemüht sind, ihr Gleichgewicht wiederherzustellen. Dasselbe kann von den japanischen Mitarbeitern gesagt werden. Der gemeinsame interkulturelle Berufsalltag wirft viele Fragen auf, die aber von den

deutschen Entsandten vielfach anders beantwortet werden als von den japanischen Mitarbeitern. Neben der interkulturellen deutsch-japanischen (oder amerikanisch-japanischen) Alltagskommunikation bilden sich zwei unterschiedliche (Meta-)Diskurse heraus. Im deutschen (bzw. amerikanischen) Diskurs werden andere Interpretationen von interkulturellen Problemen favorisiert als im japanischen Diskurs. Mit der Zeit verdichten sich diese unterschiedlichen Interpretationen zu einer Art von interkulturellem Problemlösungswissen, das nicht bzw. kaum mehr hinterfragt wird und auf das die Akteure beständig zurückgreifen, um Probleme des Alltags zu lösen. Die Akteure erleben weniger Irritation, weil sie jetzt über interkulturelle Routinen verfügen.

Kulturelle Überschneidungssituationen erzeugen Irritation. Der Handelnde ist bestrebt, die Irritation aufzulösen oder wenigstens zu minimieren. Dazu muß er Ursachen und Hintergründe der Irritation verstehen, d.h. in den für ihn existierenden Sinn-Horizont integrieren, wofür er sich des ihm zugänglichen Wissensbestandes bedient. Dieser Wissensbestand kann in zwei Kategorien eingeteilt werden: erstens in einen monokulturellen, der sich im Kontext der Herkunftskultur entwickelt hat, und zweitens in einen interkulturellen, der sich im Kontext der kulturellen Überschneidungssituation herausgebildet hat.

Bei der ersten Kategorie – dem monokulturellen Wissensbestand – müssen zwei Aspekte unterschieden werden. Der erste Aspekt bezieht sich auf die im Herkunftsland durch Enkulturation erworbenen Strukturierungen, wie etwa die Übernahme und Ausformung eines kollektiven Habitus (Bourdieu 1979; Elias 1989) oder kognitiver Schemata (Shore 1996). Der zweite Aspekt bezieht sich auf den im Residenzland in Interaktion mit ähnlich denkenden und handelnden Menschen (in der Regel Personen aus derselben Herkunftskultur) erzeugten Wissensbestand (vgl. Jan Assmanns [1992: 56] Begriff des „kommunikativen Gedächtnisses"). Da die meisten Expatriates im Residenzland in Diaspora-Netzwerken verkehren, kann von einem intensiven Austausch unter den Angehörigen derselben Herkunftskultur ausgegangen werden (Cohen 1997; Moosmüller 2002).

Nun zur zweiten Kategorie, dem interkulturellen Wissensbestand, bei dem ebenso zwei Aspekte unterschieden werden müssen: erstens das Wissen, mit dem der Expatriate bereits nach Japan kommt, und zweitens das Wissen, das aus der interkulturellen Alltagspraxis entsteht. Zunächst zum ersten Aspekt. Expatriates haben sich schon vor ihrer Ausreise nach Japan auf vielfältige Weise interkulturelles Wissen angeeignet: Manche waren bereits als Auslandsentsandte tätig, viele haben an interkulturellen Trainings teilgenommen, und die meisten haben sich zu Japan Kenntnisse angeeignet und sich mit den Besonderheiten der fremden Kultur beschäftigt. Dazu bezogen sie sich vorwiegend auf das im Westen zugängliche

Wissen über Japan. Japan gilt im Westen gern als Inbegriff des Fremden, Andersartigen, als prototypische Kontrastkultur. Bei der Konstruktion des im Westen vorherrschenden Japan-Images spielt das Konzept einer einzigartigen japanischen Kultur, wie es im sogenannten Japanerdiskurs (*Nihonjinron*; siehe auch Dale 1986; Kelly 1991; Reed 1993)[3] entwickelt wurde, eine wichtige Rolle. Dieser von Intellektuellen und Wissenschaftlern verschiedenster Fachrichtung und Couleur quer durch alle Bildungs- und Sozialschichten getragene Diskurs – Hijiya-Kirschnereit (1990) versteht darunter die „Erklärung des japanischen Nationalcharakters für Japaner" – hat bei den Japanern das Bewußtsein erzeugt, im Besitze einer einzigartigen Kultur, Sprache, Wirtschaft, Psyche, Physis usw. zu sein. Diese „Theorien" wurden auch im Westen aufgegriffen, besonders von amerikanischen Autoren, die sich mit interkultureller Kommunikation beschäftigten, und die damit ihre Ausführungen zur kulturellen Differenz illustrierten und kontrastierend dazu die Besonderheiten des amerikanischen bzw. westlichen Kommunikationsstils herausstellten. Die Selbsterfindung der japanischen Kultur kann geradezu als wesentliches Moment der Konstituierung der neuen Wissenschaftsdisziplin Interkulturelle Kommunikation gesehen werden, da in bis dahin nicht gekanntem Maße „authentische" Beschreibungen und Analysen einer Kontrast-Kultur vorlagen, an der es möglich war, das Profil der eigenen, westlichen Kultur zu gestalten: partnerorientierter japanischer versus selbstorientierter westlicher Stil (Lebra 1993), Inklusions-Rhetorik versus Exklusions-Rhetorik (Gudykunst, Guzley und Ota 1993), Konfliktvermeidungskultur versus Streitkultur und Ritualisierung versus Spontaneität (Condon 1984; Kitano 1993) etc. Leider hat ein großer Teil des japanbezogenen Diskurses im interkulturellen Management und in der interkulturellen Kommunikation solche Konstrukte unkritisch übernommen und daraus eine Mixtur aus vermuteten, behaupteten und tatsächlich gegebenen kulturellen Kontrasten geschaffen.[4] Dieses von den Expatriates mitgebrachte interkulturelle Wissen, in das die „Selbstorientalisierung" Japans – Roy Miller (1982: 209–211) spricht von „reverse Orientalization" – durch *Nihonjinron* eingewoben ist, wird natürlich durch die in Japan gemachten Erfahrungen modifiziert, teils im Sinne einer Verfeinerung, Differenzierung und kritischen Reflexion, teils aber auch im Sinne einer Verhärtung stereotyper Auffassungen.

Damit komme ich zum zweiten Aspekt des interkulturellen Wissensvorrats. Interkulturelles Wissen entsteht aus den interkulturellen Alltags-

[3] Anm. der Redaktion: Vgl. auch den Beitrag von Vollmer in diesem Band.

[4] Zu den Auswirkungen naiver Kulturauffassungen in der Managementliteratur siehe Dirks 1995.

erfahrungen, die situations- und problembezogen reflektiert werden. Hier geht es also nicht um allgemeine Kenntnisse *der* japanischen Kultur und ihrer Andersartigkeit, sondern um die Reflexion und Verarbeitung konkreter Interaktionserfahrungen mit den japanischen Partnern. Solche reflektierten interkulturellen Erfahrungen – im Sinne von Goffmans „Erfahrungsreflexionswissen" das aus den „Beständen des lebenspraktischen Orientierungswissens" besteht (Willems 1996) – werden unter den Expatriates beständig ausgetauscht, wobei Wissen im Sinne eines *how-to*-Wissens, das dem einzelnen helfen soll, besser mit den konkreten interkulturellen Herausforderungen des Alltags fertig zu werden, ebenso wichtig ist wie Erklärungswissen, das dem einzelnen helfen soll, irritierende Geschehnisse einzuordnen und zu verstehen. Es ist davon auszugehen, daß dieses innerhalb der Gruppe deutscher oder amerikanischer Expatriates zirkulierende Wissen zum Teil auch außerhalb des Arbeitskontextes, in den Netzwerken der Diasporagemeinden, generiert und modifiziert wird. Damit kann möglicherweise erklärt werden, warum sich die deutschen bzw. amerikanischen Wissensbestände relativ wenig mit den japanischen vermischen.

Aus der Perspektive der Handelnden ergibt sich ein anderes Bild. Die Tatsache, daß sie auf unterschiedliche Wissensbestände zurückgreifen und in unterschiedlicher Weise die interkulturellen Handlungen, Situationen und Kontexte konzeptualisieren, wird von ihnen nur teilweise wahrgenommen. Die Funktion der interkulturellen Routinen besteht ja gerade darin, die Differenzen zu verschleiern. Die routinemäßige Bewältigung des interkulturellen Alltags bewirkt, daß kulturelle Unterschiede unbemerkt bleiben oder isoliert, d.h. verdrängt oder für nicht beachtenswert gehalten werden. Die Routinen stellen so gesehen eine Scheinbewältigung der interkulturellen Herausforderungen dar: Sie helfen den Handelnden, ihr Gleichgewicht aufrechtzuerhalten und die Differenzerfahrung, die dieses Gleichgewicht bedroht, zu minimieren. Um die Unterschiede zwischen den Konzeptualisierungen der deutschen, amerikanischen und japanischen Firmenmitarbeiter hervortreten zu lassen, ist es notwendig, das interkulturelle Handeln aus einer vergleichenden Perspektive zu betrachten. Im weiteren wird beispielhaft aufgezeigt, worin die kulturellen Differenzen bestehen und wie in den deutschen und amerikanischen Firmen mit ihnen umgegangen wird.

3. Der Umgang mit kultureller Differenz

Um keine Kontrastierung zwischen Japan und dem Westen im Sinne des Japanerdiskurses oder mancher Arbeiten zur interkulturellen Kommuni-

kation zu betreiben, werden hier insbesondere auch die deutsch-amerikanischen Unterschiede herausgestellt, die sich im Umgang mit kultureller Differenz geltend machen. Die deutschen und amerikanischen Entsandten in Japan stehen ganz ähnlichen interkulturellen Herausforderungen gegenüber, allerdings zeigen sich in der Art und Weise, wie diese Herausforderungen erlebt, verarbeitet und bewältigt werden, erhebliche Unterschiede. Zum Beispiel haben deutsche Entsandte mehr Probleme als amerikanische Entsandte, den Erwartungen japanischer Mitarbeiter zu entsprechen, als „ganze Person" in der Firma präsent zu sein und nicht nur als „Arbeitsperson". Die starke soziale Kohäsion, die in vielen japanischen Arbeitsgruppen herrscht, wird von deutschen wie auch von amerikanischen Expatriates oft als „Intimitätsdruck" bezeichnet. Allerdings kann festgestellt werden, daß dieser Druck von deutschen Entsandten deutlich belastender erlebt wird als von amerikanischen. Dieser Unterschied spiegelt sich auch in den Aussagen der japanischen Mitarbeiter und Kollegen wider, die deutsche Entsandte sehr oft als „verschlossen und kalt", amerikanische Entsandte dagegen als „offen und freundlich" beschreiben. Diese Zuschreibungen bedienen sich sicherlich des verbreiteten Stereotyps vom „lockeren Amerikaner" und vom „steifen Deutschen", stellen darüber hinaus jedoch generalisierte interkulturelle Erfahrungen dar, die durchaus ernst zu nehmen sind.

Warum gehen amerikanische und deutsche Expatriates mit dem „Intimitätsdruck", also mit der in japanischen Arbeitsgruppen vorherrschenden spezifischen Regelung sozialer Distanz, so unterschiedlich um? Weil sie auf Grund ihrer „kulturellen Programmierung", also auf Grund der Sozialisationserfahrungen, die in spezifisch strukturierten sozialen Räumen stattfand, über einen unterschiedlichen Normalitätshorizont verfügen, dementsprechend auch unterschiedliche Erwartungen an das soziale Handeln anderer haben und sich in unterschiedlicher Weise an diesem sozialen Handeln beteiligen. Soziale Räume in den USA und Deutschland unterscheiden sich u.a. dadurch, daß sich in den USA öffentliche und private Sphäre mehr durchdringen (Kahlberg 1987), was zur Folge hat, daß auch in der Öffentlichkeit eine im Vergleich mit Deutschland geringere soziale Distanz eingenommen wird und man auch im Umgang mit nicht oder wenig bekannten Personen auf privaten bzw. persönlichkeitsnahen Ebenen kommuniziert (Lewin 1936). Das hat zur Folge, daß der Normalitätshorizont der amerikanischen Entsandten der sozialen Praxis in bestimmten japanischen Arbeitskontexten näher ist als der Normalitätshorizont der deutschen Entsandten, die das Bedürfnis nach etwas größerer sozialer Distanz haben und deren räumliches und psychisches Abgrenzungsbedürfnis gegenüber den Kollegen stärker ausgeprägt ist als bei den amerikanischen Expatriates.

Interkulturelle Routinen – Konzeptualisierungen von interkulturellen Handlungen, Situationen und Zusammenhängen, die in einem Kreis von Personen zirkulieren, die sich in einer ähnlichen Situation befinden – helfen den Akteuren, die durch kulturelle Differenz hervorgerufenen Irritationen zu minimieren oder aufzulösen. Die japanischen Mitarbeiter lösen die durch das ungewohnt distanzierte Verhalten der deutschen Expatriates hervorgerufenen Irritationen dadurch auf, daß sie den Expatriates die Eigenschaften „kalt" und „verschlossen" zuschreiben. Sie transformieren ein Problem – interpersonale Distanzregulierung –, das auf der Beziehungsebene anzusiedeln ist und damit die Kommunikationspartner gleichermaßen betrifft, in ein Problem, das auf der Charakterebene fixiert wird und damit nur noch die Entsandten betrifft. Die japanischen Mitarbeiter erklären und bewerten das Verhalten der deutschen (oder amerikanischen) Expatriates vor dem eigenen Normalitätshorizont. Der Vorteil dieses Routinisierungsvorgangs besteht darin, daß sie sich nicht dauernd den Kopf über seltsame Verhaltensweisen deutscher Kollegen oder Vorgesetzter zerbrechen müssen. Die Verunsicherung, die im Umgang mit Deutschen bestand, ist damit minimiert, und der interkulturelle Alltag ermöglicht etwas mehr Arbeitszufriedenheit. Der Nachteil besteht darin, daß interkulturelles Lernen und damit auch die Entwicklung von interkultureller Kompetenz behindert wird. Denn die von kulturdifferenten Handlungen, Situationen und Kontexten ausgelösten Irritationen sind die notwendige Voraussetzung dafür, die Existenz eines eigenen, begrenzten Normalitätshorizonts überhaupt realisieren zu können, und ohne sich der limitierenden Wirkung der eigenen Kultur bewußt zu sein, ist interkulturelles Lernen unmöglich.

Fallbeispiel 1

In den 1980er und frühen 1990er Jahren, als Japans Ökonomie noch boomte, hatten ausländische Unternehmen in Japan erhebliche Probleme, geeignete Mitarbeiter auf dem lokalen Arbeitskräftemarkt zu rekrutieren, denn für japanische Arbeitnehmer war es attraktiver, für einheimische Unternehmen zu arbeiten. Ausländische Unternehmen hatten nur wenig Chancen, Absolventen an Top-Universitäten zu rekrutieren, sie mußten sich mit Abgängern weniger prestigeträchtiger Hochschulen begnügen. Deutsche wie auch amerikanische Entsandte waren mit dieser Situation sehr unzufrieden. Darüber hinaus wurde überall in den deutschen und amerikanischen Unternehmen geklagt, daß die japanischen Mitarbeiter „nicht effektiv funktionierten", was von deutschen wie amerikanischen Expatriates mit ganz ähnlichen Worten beschrieben wurde: Japanische Mitarbeiter

seien nicht eigenmotiviert, zu sehr hierarchie- und vorschriftenfixiert sowie zu wenig kreativ und kritikfähig. Zwar war die Beschreibung der Problemlage ähnlich, aber die Ursachen dieses „Defizits" wurden von deutschen und amerikanischen Expatriates ganz unterschiedlich gesehen, und dementsprechend unterschiedlich waren auch die Strategien, mit denen sie das Problem lösen wollten.

Für deutsche Entsandte lag die Ursache in der Tatsache, daß die Mitarbeiter nur von mittel- oder niedrigrangigen Universitäten kamen, was nach ihrem Dafürhalten auch eine schlechtere fachliche Ausbildung bedeutete. Hätte man Absolventen von Top-Universitäten, so dachte man, bestünde das Problem gar nicht. Um dieses vermutete Ausbildungsdefizit zu beheben, gründeten deutschen Unternehmen zusammen mit der Industrie- und Handelskammer 1987 in Tōkyō eine Berufsschule, die jungen japanischen Mitarbeitern mit Hochschulabschluß die Gelegenheit bot, sich in einem einjährigen Kursprogramm zum Bank-, Industrie- oder Großhandelskaufmann nach deutschen Standards ausbilden zu lassen (Alexander 1993). Zur Enttäuschung der Programminitiatoren stellte sich aber nicht der erhoffte Erfolg ein, die Firmen konnten keine Verbesserung der Qualität der Arbeitsleistung der insgesamt ca. 200 Absolventen des Kursprogramms feststellen. Die deutschen Arbeitgeber klagten weiter darüber, daß ihre Mitarbeiter „nicht effektiv funktionierten". Nach etwa fünf Jahren wurde das Programm schließlich eingestellt: Immer mehr Programmsponsoren hatten Bedenken bekommen, daß die vielen Millionen Mark wohl falsch investiert worden waren.

Amerikanische Expatriates hatten eine ganz andere Einschätzung. Für sie bestand die Problemursache nicht in der angeblich schlechten Ausbildungsqualität mittelrangiger Universitäten, sondern in „the Japaneseness of the Japanese". Im Unterschied zu den deutschen Expatriates glaubten sie auch nicht daran, daß die Rekrutierung von Absolventen aus Top-Unis das Problem lösen würde. Sie waren im Gegenteil der Meinung, daß es sich eher verschlimmern würde, da die Studenten dort ja gerade zu den „most Japanese Japanese" gemacht würden. Ihre Strategie bestand deshalb darin, neue Mitarbeiter gerade nicht in zentralen, sondern in peripheren gesellschaftlichen Bereichen zu rekrutieren, also an den niedrigrangigen Universitäten und insbesondere in der Gruppe der Studentinnen, denn Universitätsabsolventinnen sind in der Regel gut ausgebildet, aber in japanischen Unternehmen werden ihnen kaum Karrierechancen eingeräumt. An der gesellschaftlichen Peripherie, so glaubten amerikanische Expatriates, könne man Leute finden, die „Western minded" und „America loving" seien und die damit viel bessere Voraussetzungen für eine erfolgreiche Karriere in amerikanischen Unternehmen mitbrächten als Absolventen von Spitzenuniversitäten.

Fallbeispiel 2

Eine japanisch-deutsche Joint-Venture-Firma verkaufte Anfang der 1990er Jahre in Japan recht erfolgreich in Deutschland hergestellte Sonderfahrzeuge. Es gab nur ein Problem: Die Kunden waren mit der Leerlaufleistung der Motoren nicht zufrieden. Sie beschwerten sich, daß bei längerem Betrieb im Leerlauf die Motoren abstarben. Dazu muß man wissen, daß es in Japan verbreitete Praxis ist, auch bei geparkten Fahrzeugen den Motor laufen zu lassen, nicht selten mehrere Stunden lang. Da die deutschen Motoren für diese Beanspruchung nicht ausgelegt waren, sollten sie entsprechend modifiziert werden. Die japanische Partnerfirma machte praktikable Vorschläge, wie das Problem mittels einiger geringfügiger technischer Änderungen behoben werden könne, und erwartete, daß der deutsche Partner die Motoren in wenigen Monaten umrüsten würde, was technisch und logistisch möglich gewesen wäre. Tatsächlich wurde für die Umrüstung aber mehr als ein Jahr benötigt, wodurch das gemeinsame Geschäft erheblichen Schaden litt. Der japanische Partner war verärgert und fassungslos: Wie konnte es nur passieren, daß auf die Beschwerden der Kunden nicht sofort reagiert wurde und deren Bedürfnisse einfach ignoriert wurden? Man habe ja gewußt, daß man in Deutschland Kunden nicht gerade als Götter ansehe, aber daß man sie so schlecht behandle, habe man sich nicht vorstellen können. Auf der Seite der deutschen Firma herrschte natürlich eine ganz andere Sicht der Dinge vor. Man habe zuerst versucht zu verstehen, warum die Kunden die Motoren einem so exzessiven Betrieb im Leerlauf unterzögen, wo doch „jeder normale Mensch" versuche, möglichst Treibstoff zu sparen und die Umwelt zu schonen. Entsprechende Nachfragen beim japanischen Partner hätten außer der Versicherung „That is customary in Japan" keine nachvollziehbaren Erklärungen erbracht. Ohne eine plausible Erklärung für das Kundenproblem habe man aber die zuständigen Personen im deutschen Stammhaus nicht überzeugen können, die nötigen Schritte schnell zu unternehmen.

Da die japanische Firma auch mit amerikanischen Joint-Venture-Partnern Kooperationserfahrungen hatte, wurden natürlich Vergleiche angestellt. Wenn es um den Kunden geht, so wurde gesagt, dann hätten Amerikaner eine ganz ähnliche Grundeinstellung wie Japaner: Was immer der Kunde wolle, bekomme er auch. Fragen nach dem Sinn oder Unsinn von Kundenwünschen zu stellen, hielten Amerikaner ebenso für vergeudete Energie wie Japaner. In der Tat kann festgestellt werden, daß hinsichtlich der Konzeptualisierung des Kunden-Lieferanten-Verhältnisses zwischen japanischen und amerikanischen Unternehmen größere Ähnlichkeiten bestehen als zwischen japanischen und deutschen Unternehmen. Aus japa-

nischer Sicht weigerten sich deutsche Unternehmen, „die Regeln des japanischen Marktes" zu akzeptieren, und behandelten Kunden generell schlecht. Amerikanische Unternehmen würden dagegen diese „Regeln" eher akzeptieren und sich im Grunde bemühen, den hohen Erwartungen der Kunden entgegenzukommen. In der folgenden Tabelle wird zusammengefaßt, wie die Kunden-Lieferanten-Beziehungen aus japanischer Perspektive eingeschätzt werden.

Deutsche Lieferantenfirma	Amerikanische Lieferantenfirma	Japanische Lieferantenfirma
akzeptiert Sonderwünsche des Kunden nur unter bestimmten Bedingungen;	akzeptiert Sonderwünsche des Kunden in der Regel;	akzeptiert Sonderwünsche jederzeit und ohne Einschränkung;
reagiert langsam auf Kundenwünsche;	reagiert schnell auf Kundenwünsche;	reagiert sehr schnell auf Kundenwünsche;
hat dem Kunden gegenüber eine unfreundliche, unflexible Grundhaltung;	hat dem Kunden gegenüber eine freundliche, flexible Grundhaltung;	hat dem Kunden gegenüber eine fürsorgliche, devote Grundhaltung;
sieht den Kunden als Bittsteller.	sieht den Kunden als Partner.	sieht den Kunden als Gott.

Fallbeispiel 3

Ein deutscher Manager wurde vom deutschen Stammhaus für etwa ein halbes Jahr zur japanischen Tochtergesellschaft entsandt, um ein Projektteam zu leiten. Das Projekt, dessen Aufgabe die Einführung neuer technischer Verfahrensweisen war, wurde als sehr wichtig eingeschätzt, und das Management der Tochtergesellschaft hatte sich bereit erklärt, die notwendige Unterstützung zu gewährleisten. Als der deutsche Projektleiter in Japan ankam, war das abteilungsübergreifend zusammengestellte Team bereits einsatzfähig. Der Projektleiter beschrieb die Teammitglieder als „jung, motiviert, westlich orientiert, mit sehr guten Englischkenntnissen". Sein Urteil über die Kollegen auf der Managementebene, die Mitarbeiter aus ihren Abteilungen für das Projektteam bereitgestellt hatten, fiel sehr viel weniger freundlich aus. Er beschrieb sie als „stur, unkooperativ, ty-

pisch japanisch".[5] Einige Wochen nach Projektbeginn festigte sich sein Eindruck, daß sie weder Interesse am Projekt noch die Fähigkeit hätten, die Projektdurchführung richtig einzuschätzen. Er versuchte daher nicht mehr, sich noch länger mit den Managerkollegen auseinanderzusetzen, sondern konzentrierte sich auf die Projektarbeit. Das Projekt lief sehr gut, und nach drei Monaten hatte er bereits sehr viel mehr geschafft, als er ursprünglich erwartet hatte. Dann aber kam es zu erheblichen Problemen: Arbeiten verzögerten sich, Teammitglieder wurden plötzlich abgezogen und für „wichtigere" Aufgaben eingesetzt, Termine platzten etc. Wenn er bei der (deutschen) Geschäftsleitung protestierte, verbesserte sich die Lage kurzfristig, um bald darauf noch schwieriger zu werden. Durch das ständige *stop and go* verzögerte sich das Projekt und konnte erst nach etwa drei Jahren abgeschlossen werden.

Viele deutsche Entsandte haben ganz ähnliche Erfahrungen mit Projektteams gemacht. Das „typische Problem" wurde zumeist darin gesehen, daß die japanischen Manager, insbesondere jene auf den mittleren Führungsebenen, dem Projekt zwar oberflächlich zustimmten, es aber in Wirklichkeit auf undurchsichtige Weise blockierten. Hier ist wichtig zu wissen, daß in japanischen Unternehmen zwischen Vorgesetzten und Mitarbeitern in der Regel starke Loyalitätsbindungen existieren, die im Zweifelsfall höhere Priorität haben als Sachnotwendigkeiten. Ein Mitarbeiter, der für eine bestimmte Zeit zu einem Projektteam delegiert wird, berichtet zumeist auch weiterhin seinem „eigentlichen" Chef, der daher unbedingt in die Entscheidungsprozesse des Projektteams einzubeziehen ist. Solch (in den Augen der Entsandten) „irrationales Verhalten" wurde meist mit dem „autokratischen, hierarchischen japanischen System" erklärt. Japanische Manager herrschten wie Despoten über ihre Untergebenen und könnten es nicht ertragen, wenn Leute aus ihrem unmittelbaren Herrschaftsbereich abgezogen und auch nur temporär einer anderen Führungskraft unterstellt wurden. Amerikanische Manager berichteten von ähnlichen Schwierigkeiten mit Projektteams, auch sie sprachen vom „irrationalen Verhalten" japanischer Manager und machten dafür ebenso die hierarchischen Strukturen und die sich daraus ergebenden extrem starken Loyalitätsbindungen der Mitarbeiter zu ihren Vorgesetzten verantwortlich. Im Hinblick auf die Problembewältigung waren jedoch Unterschiede zu bemerken: Während deutsche Expatriates eher die sach- bzw. inhaltsbezogenen Aspekte des Problems betonten, waren für amerikanische Manager durchaus auch personen- und beziehungsbezogene Aspekte wich-

[5] Der Ausspruch „Der Japaner an sich ist ja in Ordnung, aber als Manager ist er eine Landplage" bekräftigt seine Grundeinstellung zu japanischen Managern, eine unter deutschen Entsandten ziemlich verbreitete Einstellung.

tig. In der folgenden Tabelle werden Haltung und Handeln deutscher und amerikanischer Projektleiter kontrastiert.

Deutsche Projektmanager	Amerikanische Projektmanager
verlassen sich bei der Problemlösung auf ihre Sachkompetenz („Ich weiß, wie die Sache funktioniert");	holen Rat bei erfahrenen amerikanischen (oder anderen westlichen) Projektmanagern ein („Ich möchte wissen, wie die Leute funktionieren");
finden es nicht so wichtig, Unterstützung von den Vorgesetzten der Projektmitarbeiter zu bekommen; sie halten die Motivation der Mitarbeiter für entscheidend;	sind (als Folge der Beratung durch japanerfahrene Manager) aufmerksam gegenüber den sozialen Bedürfnissen der Vorgesetzten der Projektmitarbeiter; sie halten das Einverständnis der Vorgesetzten für ebenso wichtig;
werden von den japanischen Managern als „verschlossen und kalt" beschrieben;	werden von den japanischen Managern als „offen und umgänglich" beschrieben;
lehnen die Hierarchie-Bedürfnisse der japanischen Manager und Mitarbeiter (die sich in den überaus starken Loyalitätsbindungen der Mitarbeiter an ihre Vorgesetzten zeigen) ab und ignorieren diese Bedürfnisse im Berufsalltag.	lehnen die Hierarchie-Bedürfnisse der japanischen Manager und Mitarbeiter vehement ab, versuchen aber, diese Bedürfnisse im Berufsalltag zu respektieren.

Amerikanische Entsandte betonten, eine generell negative Einstellung zu hierarchischen Systemen zu haben. Sie sahen die durch Hierarchien verursachten Probleme vor allem als Behinderung des freien Informationsflusses – da nach dem Motto „Wissen ist Macht" gehandelt werde, müsse Wissen ständig zurückgehalten werden – sowie als generelle „Trägheit des Apparates". Hierarchie war für sie insbesondere ein Zeitproblem. Dennoch versuchten die amerikanischen Entsandten, sich an die vorherrschenden Spielregeln im Umgang mit persönlichen Machtansprüchen zu halten. Zum Beispiel achteten sie bei der Einführung neuer Projekte mehr darauf, daß möglichst alle im weitesten Sinne betroffenen japanischen Manager (auch diejenigen, die rein sachlich gesehen gar nicht einzubeziehen wären) informiert und zu den Meetings eingeladen wurden, obwohl sie solche Informationspraktiken eigentlich ebenso unsinnig fanden wie die deutschen Entsandten. Sie bemühten sich im allgemeinen mehr als deutsche Entsandte, die Kooperationsbereitschaft der japanischen Manager herzustellen und aufrechtzuerhalten, und versuchten, deren Bedürfnissen entgegenzukommen. Dabei kam ihnen sicherlich ihre (sozusagen kulturell vorgegebene) Gewohnheit zugute, einen möglichst offenen,

schnellen, informellen und unkomplizierten Informationsaustausch zu pflegen.

Deutsche Entsandte berichteten dagegen öfter, daß bestimmte Arbeiten und Projekte von japanischen Managern blockiert worden seien. Sie fanden, daß es einfach keinen Sinn mache, „das Spiel" der japanischen Manager mitzumachen und etwa auch unbeteiligte Personen über alle Projektvorgänge informiert zu halten, weil dadurch die „hinderlichen und sachlich nicht gerechtfertigten" Machtstrukturen doch nur bestärkt würden. Vielmehr müsse versucht werden, klare sachliche Verhältnisse herzustellen. Gemäß ihrer Sicht der Dinge müßten Sachnotwendigkeiten oberste Priorität haben, und auf die „Eitelkeiten" der japanischen Manager sollte keine Rücksicht genommen werden. Gewöhnlich sahen die deutschen Entsandten keinen Zusammenhang zwischen der von ihnen häufig geübten Praxis der unzureichenden Informationsweitergabe sowie der Mißachtung hierarchischer Strukturen und dem negativen, blockierenden Verhalten der japanischen Manager. Viele reagierten auf das blockierende Verhalten japanischer Manager damit, daß sie diesen noch mehr den Respekt verweigerten und Informationen noch mehr zurückhielten, was auf seiten der japanischen Manager wiederum die negative Haltung verstärkte usw.

4. Schluss

Interkulturelle Routinen erleichtern dem einzelnen die Bewältigung des interkulturellen Alltags, indem sie die Erhaltung bzw. Wiederherstellung des inneren Gleichgewichts ermöglichen. Der Preis dafür ist hoch: „Falsche" (aus der Sicht des kulturell Anderen) Interpretationen und Strategien werden aufrechterhalten und als „richtig" eingeschätzt. Die Veränderung kulturell verankerter Überzeugungen ist mühsam und für den einzelnen schmerzhaft. Trotzdem geschehen solche Veränderungen insbesondere in kulturellen Überschneidungssituationen kontinuierlich, und zwar, je nach Kontext, Situation und beteiligten Personen, mal kaum wahrnehmbar und in kleinen Schritten, mal in deutlichen Schüben.

Im letzten Beispiel entstand der Eindruck, als ob die interkulturellen Routinen die Irritationen insbesondere auf Seiten des Expatriate eher verstärkten als minimierten. Teils läßt sich das damit erklären, daß die Themen „Hierarchie-Orientierung", „Loyalitätsbeziehung" und „Informationspolitik" auf der einen und „Sach-Orientierung" sowie „Handlungslogik" auf der anderen Seite emotional zu sehr aufgeheizt sind. Bei ethnozentrisch stark aufgeladenen Themen wie diesen kann jeder Verstoß

gegen die jeweils für absolut und unhintergehbar gehaltenen Handlungsprinzipien und Grundüberzeugungen heftige Abwehr- und Abwertungsreaktionen hervorrufen. Das könnte darauf hinweisen, daß interkulturelle Routinen bei besonders ernsthaften und tiefreichenden Problemen ihre Wirksamkeit verlieren. Hier könnte jedoch auch eine andere Erklärung gefunden werden, die die Funktion interkultureller Routinen, Irritation zu minimieren, letztlich doch bestätigt. Wenn, wie in diesem Beispiel, die (aus Sicht des anderskulturellen Partners) „falschen" Interpretationen von sozialen Prozessen zu einer Eskalation der gegenseitigen Vorwürfe und Verdächtigungen führten, dann wurden dabei auch die gegensätzlichen Positionen deutlich: Der Kontrast zwischen „Hierarchieorientierung" und „Sachorientierung" sowie „Informationspolitik" und „Handlungslogik" gewann durch diesen Schlagabtausch an Profil, und eben dies kann schlußendlich dazu beitragen, die Irritation zu minimieren.

Hier ist es notwendig, sich noch einmal zu vergegenwärtigen, daß die interkulturellen Kooperationen in den deutsch-japanischen und amerikanisch-japanischen Unternehmen für alle Beteiligten sehr belastend sind, auch wenn dies, dank dem Wirken interkultureller Routinen, auf der subjektiven Ebene häufig nicht so wahrgenommen wird. Interkulturelle Kooperationen sind belastend, weil sie komplex sind, also undurchschaubar und damit ungewißheitsfördernd, weil sie vielschichtig sind, also unterschiedlichste Handlungsebenen einbeziehen und damit eine ständige potentielle Überforderung darstellen, und weil sie zwingend sind, also Vermeidungsverhalten nicht zulassen, d.h. das gewissermaßen natürliche Bedürfnis, Konflikten auszuweichen, verunmöglichen. In diesem verdichteten Erfahrungsraum, in dem ein hohes Niveau an Ungewißheit und Angst vorherrscht und damit ein starker „Wunsch" nach Klärung und Spannungsabfuhr besteht, kann ein offener Schlagabtausch mittels kultureller Themen sehr nützlich sein. Indem kulturell vorgegebene Positionen verdeutlicht und somit (zunächst) verstärkt werden, besteht die Chance, zu einer neuen Ebene der Problemdefinition und Problembearbeitung zu kommen. Ein handfester Konflikt zwischen kulturellen Überzeugungen läßt keine Vermeidungsstrategien mehr zu, er zwingt die Handelnden dazu, die kulturell unterschiedlichen Konzeptualisierungen der gemeinsamen Wirklichkeit in irgendeiner Weise zu thematisieren. Der Konflikt initiiert also auch interkulturelles Lernen und hilft damit der Organisation wie auch dem einzelnen, eine dynamische Balance mit der sich ständig ändernden interkulturellen Umwelt zu gewinnen.

Es gibt deutsche und amerikanische Unternehmen in Japan, in denen interkulturelle Konflikte in hohem Maß vermieden werden. In solchen Unternehmen fehlt zumeist die Verständigung über eine gemeinsame Unternehmenskultur (bzw. -philosophie), und in der Regel wird der Berufs-

alltag von der japanischen Kultur dominiert, während die Kultur der Expatriates (und damit auch die Stammhauskultur) nicht in Erscheinung tritt. Alle sind bemüht, den Berufsalltag möglichst „normal" zu gestalten und keine Spannungen aufkommen zu lassen. Kulturelle Verschiedenheit wird entweder nicht beachtet oder als so fundamental erlebt, daß es gerade deshalb unbedingt geboten scheint, sie nicht zu thematisieren. Der interkulturelle Arbeitsalltag ist in einem hohen Maße routinisiert, ja geradezu ritualisiert, wodurch die Reflexion interkulturellen Handelns weitgehend unmöglich gemacht wird. Die Entwicklungsmöglichkeiten in solchen Unternehmen sind gering, und die Anpassung des organisationalen Handelns an die Erfordernisse der globalen Wirtschaft ist schwierig.

Eine weitere Schwierigkeit besteht in der Tatsache, daß das eigene Handeln und der berufliche Alltag insgesamt dann als erfolgreich und effektiv erlebt wird, wenn keine Störung bzw. Irritation auftritt – und die interkulturellen Routinen helfen wesentlich, diesen Eindruck zu erzeugen. Mit dem Gefühl, daß alles gut läuft, vermeiden die Expatriates unangenehme Gefühle, aber der Preis dafür ist hoch. Nicht nur mindern die unbemerkt fortdauernden Kommunikationsprobleme die tatsächliche Effektivität oganisationalen Handelns, der einzelne Expatriate erleidet auch eine Minderung seiner Lebensqualität. Im täglichen Umgang mit den japanischen Mitarbeitern, Vorgesetzten und Partnern sind diese Expatriates bemüht, keine schlechte Stimmung aufkommen zu lassen, geduldig zu sein und ihre Frustrationen und negativen Gedanken beiseite zu schieben, eben eine freundliche Fassade aufrechtzuerhalten. Außerhalb der Firma, zu Hause, in der Freizeit, wandelt sich dann der duldsame und freundliche Kollege zum unbeherrschten Zyniker, der an seinen japanischen Kollegen, an der Firma und an Japan im allgemeinen kein gutes Haar läßt. Nicht wenige Expatriates pendeln in diesem Sinne zwischen zwei getrennten Welten, zwischen der beruflichen und der privaten Welt, zwischen der japanischen und der eigenen Kultur, mit zum Teil erheblichen negativen Folgen für die eigene Person und die eigene Familie.

Damit die interkulturellen Herausforderung bewältigt und die negativen Folgen der interkulturellen Routinen vermieden werden können, sind die Unternehmensangehörigen und insbesondere die Entsandten auf die Unterstützung durch ihre Organisation angewiesen. Eine sinnvolle und nachhaltige unterstützende Maßnahme sollte darin bestehen, eine produktive interkulturelle Streitkultur zu fördern bzw. zu etablieren, um sicherzustellen, daß die vielfältigen Irritationen nicht Vermeidungsverhalten, sondern interkulturelles Lernen fördern.

Literaturverzeichnis

Alexander, Jörg-Peter (Hg.) (1993): *The German Dual Training System in Japan: The „DIHKJ-Berufsschule" in Tokyo.* München: Iudicium.

Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in früheren Hochkulturen.* München: Beck.

Berger, Peter L. und Thomas Luckmann (1987): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit.* Frankfurt am Main: Fischer (engl. Orig. 1966).

Black, J. Stewart und Mark Mendenhall (1993): Resolving Conflicts with the Japanese: Mission Impossible? In: *Sloan Management Review* 35, 1, S. 49–59.

Bourdieu, Pierre (1979): *Entwurf einer Theorie der Praxis.* Frankfurt am Main: Suhrkamp (frz. Orig. 1972).

Clarke, C. und M. R. Hammer (1995): Predictors of Japanese and American Managers Job Success, Personal Adjustment, and Intercultural Interaction Effectiveness. In: *Management International Review* 35, S. 153–170.

Cohen, Robin (1997): *Global Diasporas: An Introduction.* London: UCL Press.

Condon, John C. (1984): *With Respect to the Japanese: A Guide for Americans.* Yarmouth, Me.: Intercultural Press.

Dale, Peter N. (1986): *The Myth of Japanese Uniqueness.* London: Croom Helm.

Dirks, Daniel (1995): *Japanisches Management in internationalen Unternehmen: Methodik interkultureller Organisation.* Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.

Elias, Norbert (1989): *Studien über die Deutschen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fiedler, F. E. (1995): Cognitive Resources and Leadership Performance. In: *Applied Psychology: An International Review* 44, S. 5–28.

Geertz, Clifford (1987): *Dichte Beschreibung: Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Glasersfeld, Ernst von (2001): Kleine Geschichte des Konstruktivismus. In: Müller, Albert, Karl H. Müller und Friedrich Stadler (Hg.): *Konstruktivismus und Kognitionswissenschaft: Kulturelle Wurzeln und Ergebnisse: Heinz von Foerster gewidmet.* Wien: Springer, S. 53–62.

Goldman, Alan (1994): Communication in Japanese Multinational Organizations. In: Wiseman, Richard L. und Robert Shuter (Hg.): *Communicating in Multinational Organizations.* Thousand Oaks, Calif.: Sage, S. 45–74.

Goodenough, Ward H. (1964): Introduction. In: Ders. (Hg.): *Explorations in Cultural Anthropology.* New York: McGraw-Hill, S. 1–24.

Gudykunst, William B., R. M. Guzley und H. Ota (1993): Issues for Future Research on Communication in Japan and the United States. In: Gudy-

kunst, William B. (Hg.): *Communication in Japan and the United States*. Albany: State University of New York Press, S. 291–322.

Hijiya-Kirschnereit, Irmela (1990): Einleitung. In: Suzuki, Takao: *Eine verschlossene Sprache*. München: Iudicium, S. 9–28.

Hofstede, Geert (1993): *Interkulturelle Zusammenarbeit: Kulturen – Organisationen – Management*. Wiesbaden: Gabler.

Kahlberg, Stephen (1987): West German and American Interaction Forms. *Theory, Culture & Society* 4, S. 603–618.

Kelly, William (1991): Directions in the Anthropology of Contemporary Japan. In: *Annual Review of Anthropology* 20, S. 395–431.

Kitano, Harry H. L. (1993): Japanese American Values and Communication Patterns. In: Gudykunst, William B. (Hg.): *Communication in Japan and the United States*. Albany: State University of New York Press, S. 122–146.

Kumar, Brij und Horst Steinmann (1985): Führungskonflikte in deutsch-japanischen Management Beziehungen zwischen entsandten Vorgesetzten und lokalen Mitarbeitern in deutschen und japanischen Unternehmen. In: Park, Sung-Jo, Ulrich Jürgens und Hans-Peter Merz (Hg.): *Transfer des japanischen Managementsystems*. Berlin: Express-Edition, S. 133–154.

Lebra, Takie Sugiyama (1993): Culture, Self, and Communication in Japan and the United States. In: Gudykunst, William B. (Hg.): *Communication in Japan and the United States*. Albany: State University of New York Press, S. 51–87.

Lewin, K. (1936): Some Social Psychological Differences between the United States and Germany. In: *Character and Personality* 36, S. 265–293.

Miller, Roy Andrew (1982): *Japan's Modern Myth: The Language and Beyond*. New York: Weatherhill.

Moosmüller, Alois (1997a): *Kulturen in Interaktion: Deutsche und US-amerikanische Firmenentsandte in Japan*. Münster: Waxmann.

Moosmüller, Alois (1997b): Kommunikationsprobleme in amerikanisch-japanisch-deutschen Teams: Kulturelle Synergie durch interkulturelles Training? In: *Zeitschrift für Personalforschung* 11, 3, S. 282–297.

Moosmüller, Alois (1998): Der Umgang mit kultureller Andersheit: Deutsch-japanische und amerikanisch-japanische Interaktion in multinationalen Unternehmen. In: Giordano, Christian, Roberta Colombo Dougoud und Elke-Nicole Kappus (Hg.): *Interkulturelle Kommunikation im Nationalstaat*. Münster: Waxmann, S. 87–100.

Moosmüller, Alois (2000): Arbeitsroutinen und Globalisierung: Alltagskonflikte in auslandischen Unternehmen in Japan. In: Götz, Irene und Andreas Wittel (Hg.): *Arbeitskulturen im Umbruch: Zur Ethnographie von Arbeit und Organisation*. Münster: Waxmann, S. 89–105.

Moosmüller, Alois (2002): Diaspora – zwischen Reproduktion von „Heimat“, Assimilation und transnationaler Identität. In: Ders. (Hg.): *Interkulturelle Kommunikation in der Diaspora: Die kulturelle Gestaltung von Lebens- und Arbeitswelten in der Fremde*. Münster: Waxmann, S. 11–28.

Moritz, Eckehard F. (1996): *Im Osten nichts Neues: Theorie und Praxis von Produktinnovation in Japan im Vergleich zu Deutschland*. Sottrum: Artefact-Verlag.

Reason, James T. (1990): *Human Error*. Cambridge: Cambridge University Press.

Reed, Stephen R. (1993): *Making Common Sense of Japan*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Schütz, Alfred und Thomas Luckmann (1979): *Strukturen der Lebenswelt*. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Shore, Bradd (1996): *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. New York: Oxford University Press.

Stagl, Justin (1992): Eine Widerlegung des kulturellen Relativismus. In: Matthes, Joachim (Hg.): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen: Schwartz, S. 145–166.

Volpert, W. (1987): Psychische Regulation von Arbeitstätigkeiten. In: Kleinbeck, Uwe und Joseph Rutenfranz (Hg.): *Arbeitspsychologie*. Göttingen: Hogrefe, S. 1–42.

Willems, Herbert (1996): Goffmans qualitative Sozialforschung: Ein Vergleich mit Konversationsanalyse und strukturaler Hermeneutik. In: *Zeitschrift für Soziologie* 25, 6, S. 438–455.

Globalisierung, Technik, Normen – Warum weichen japanische Unternehmen von internationalen Normen ab?

Cornelia Storz

Abstract: This article discusses the problem of Japanese companies' noncompliance with international quality standards formulated by consensus. Against the background of an increasing political demand for self-regulation, the article discusses the problem of noncompliance, analyzes the reasons for noncompliance, and looks for a political solution based on institutional economics and signalling theory. The empirical evidence is based on case studies carried out by the author in Japanese companies that have apparently introduced the international standards ISO 9000 and EDIFACT yet, in reality, fail to comply. One consequence of noncompliance is that new communication channels are not built, which results in a mutual non-understanding; another consequence is that misunderstandings are more likely than before. This is because those actors interacting with Japanese enterprises expect similar structures, but find them different in practice. The economic stagnation since the 1990s in Japan means that the necessity to signal openness and transparency is becoming more intense, so it is likely that the problem of noncompliance may gain even more relevance.

1. Das Problem: Internationale Normen und Normenbefolgung

Der Sachverhalt als solcher ist einfach: Bei Mißverständnissen erreicht ein Absender seine Intention nicht. Dies stellt in ökonomischer Perspektive dann ein Problem dar, wenn eine wohlfahrtssteigernde Lösung nicht in dem angestrebtem Umfang erzielt wird. Das Problem einer Divergenz zwischen Absender und Empfänger ist grundsätzlich bekannt und wurde etwa in der institutionenökonomischen und politökonomischen Forschung zum *institutional change* aufgezeigt: Eine Befolgung von Regeln durch den Empfänger im Sinne des Absenders kann nicht vorausgesetzt werden. Allerdings findet dieser Sachverhalt in wichtigen Feldern keine Berücksichtigung, wie etwa in dem wirtschaftlich und wirtschaftspolitisch hochrelevanten Gebiet technischer Standardisierung und Normung. Dies mag daran liegen, daß insbesondere der Auseinandersetzung mit Technik ein einfaches Verhaltensmodell zugrunde liegt, das implizit von nicht-interpretationsbedürftigen Artefakten ausgeht, die durch Akteure gewissermaßen automatisch umgesetzt werden. Weder in der Theorie der Standardisierung, einer Teildisziplin der Institutionenökonomik, noch in

wirtschaftspolitischen Entscheidungen ist diesem Problem Beachtung geschenkt worden, obwohl es infolge der zunehmenden Bedeutung internationaler Normen an Relevanz gewinnt. Eine Ausnahme hiervon stellen die Beiträge von Moenius (2001), Tomimasu et al. (2000) und Walgenbach (2001) dar. Sollten Mißverständnisse dauerhaft bestehen bleiben, ist die internationale Normung offenbar in vielen Fällen kein geeignetes Instrumentarium für die Bewältigung internationaler Anliegen.

In diesem Beitrag[1] wird die These aufgestellt, daß technische Normen interpretationsnotwendige Regeln sind, wodurch im Ergebnis Normabweichungen und -verletzungen vorliegen können, welche die angestrebte Wohlfahrtssteigerung reduzieren.[2] Die abweichende Interpretation geht dabei weniger auf ein fehlendes Verständnis des Empfängers der internationalen Norm zurück, sondern kann mit institutionenökonomischen Ansätzen, *signalling*-Gründen und Informationsasymmetrien erklärt werden.

Der Argumentationsgang dieses Beitrags ist wie folgt: Nach einer Einführung in die Problemstellung (Abschnitt 1) werden theoretische und begriffliche Grundlagen skizziert (Abschnitt 2). Im nachfolgenden Abschnitt werden Ansätze zu einer Theorie der Befolgung und Abweichung von Normen aus institutionenökonomischer Sicht diskutiert (Abschnitt 3). Anschließend wird empirische Evidenz für die Nicht-Befolgung von Normen in japanischen Unternehmen angeführt (Abschnitt 4). In Abschnitt 5 werden die Ursachen der Abweichung analysiert, indem institutionenökonomische Ansätze um *signalling*-Theorien und die Problematik von Informationsasymmetrien erweitert werden. Das Fazit faßt zum einen die Ergebnisse hinsichtlich des in diesem Band verfolgten Erkenntnisinteresses „Mißverständnisse in der Begegnung mit Japan" zusammen und formuliert zum anderen Handlungsempfehlungen hinsichtlich einer verbes-

[1] Die Verfasserin bedankt sich für die Hinweise dreier anonymer Gutachter. Die empirischen Ergebnisse beruhen auf eigenen Untersuchungen, die zwischen 1999 und 2002 in Japan durchgeführt wurden. Zu der internationalen Norm EDIFACT wurden in Japan 18 Interviews mit Unternehmen, Verbänden und Intermediären durchgeführt (2001). Die Ergebnisse zu ISO 9000 beruhen, wenn nicht anders im Text gekennzeichnet, für Japan auf 38 eigenen Fallstudien (1999). Neben vereinzelten eigenen Fallstudien zu EDIFACT und ISO 9000 in Deutschland (1999 bis 2002) wurden Reimers (1995), Soskice und Hancké (1996) und Casper und Hancké (1999) sowie Walgenbach (2001) hinzugezogen. Den Interviewpartnern in Deutschland und Japan sei herzlich gedankt. Aufgrund des Fallstudiencharakters ist nur eine begrenzte Generalisierung möglich.

[2] Dies berührt nicht die grundsätzliche Forderung, daß Schnittstellen und die Definition von Produkten und Prozessen grundsätzlich im Wettbewerb erzeugt werden sollten. Märkte zeigen ein großes kreatives Potential, um mögliche Ineffizienzen zu vermeiden. Aufgrund der gebotenen Kürze ist hier jedoch nicht der Raum, dies auszuführen.

serten normungspolitischen Steuerung (Abschnitt 6). Ohne in diesem Beitrag ausführlich die Frage einer angemessenen Regulierungsebene behandeln zu können (so z.B. deren Verortung in staatlichen respektive privaten internationalen oder regionalen wie asiatischen oder asiatisch-pazifischen Foren), tragen die theoretischen Überlegungen und empirischen Ergebnisse dazu bei, die Genese und Behandlung von Mißverständnissen in einem spezifischen Anwendungsfeld zu analysieren und Lösungsstrategien aufzuzeigen. Sie werfen ebenso ein neues Licht auf die Frage, welche Funktionen Regeln erfüllen und unter welchen Voraussetzungen Regeln Bindungswirkung entfalten können.

2. Begriffliche und theoretische Grundlagen

2.1 Terminologie: Norm und Befolgung

Standards und Normen sind für die Produktion von Gütern geschaffene technische Regeln. Im angelsächsischen Sprachraum werden sowohl über den Markt als auch konsensual verhandelte Standards als *standard* bezeichnet. Es hat sich daher eingebürgert, allgemein von einer Standardisierungsökonomie respektive einer Theorie der Standardisierung zu sprechen. Durch die Definition von Eigenschaften materieller und immaterieller Produkte und Prozesse in den Dimensionen Qualität und Kompatibilität erzeugen Standards Ähnlichkeiten (Storz 2002a). Konsensual vereinbarte und von einer anerkannten Organisation angenommene technische Regeln werden als Norm bezeichnet; proprietäre und über den Markt festgelegte technische Regeln als Standards.

Befolgung (*compliance*) soll hier als ein regelkonformes Verhalten von Normadressaten gegenüber expliziten Regeln bzw. einzelnen Regelelementen eines Absenders verstanden werden. Die Absender von Normen sind hier internationale Normungsorganisationen; ihre Adressaten sind zum einen Zielgruppen wie nationale Normungsorganisationen und zum anderen Empfänger wie implementierende Unternehmen (Börzel und Risse 2001, Internet). Um letztere soll es in diesem Beitrag gehen.

2.2 Erzeugung von Schnittstellen durch Normen

Technische Regeln schaffen Märkte, indem sie Koordination und Arbeitsteilung durch die Substitution von räumlich und zeitlich gebundenem, konkretem Wissen durch abstraktes Wissen ermöglichen. In der Terminologie der Transaktionskostentheorie könnte man formulieren, daß sie eine

Institution sind, eine nicht-marktliche Koordination, die zu einer Senkung der Transaktionskosten, zu einer verbesserten Vergleichbarkeit und Transparenz und zu der Erzeugung von Schnittstellen führt.[3] Mit dieser Begründung werden – hier etwas verkürzt formuliert – Normen auf unterschiedlichen Zentralitätsebenen formuliert, so auf der nationalen Ebene durch das DIN (Deutsches Institut für Normung) respektive das JISC (Japan Industrial Standardization Committee) oder auf internationaler Ebene durch die ISO (International Organization for Standardization). Weitere sind die IEC (International Electrotechnical Commission) und die ITU-T (Telecommunication Standardization Sector der International Telecommunication Union). Internationale Organisationen wie die WTO, die OECD oder die Weltbank begrüßen die internationale Harmonisierung respektive die internationale Genese von Normen ausdrücklich. In einer Studie des DIN wurde für Deutschland ein volkswirtschaftlicher Nutzen von 31 Mrd. DM jährlich berechnet (Bahke 2002). Eine dergestalt formulierte internationale Norm erhält in der Folge auf nationaler Ebene dann Gültigkeit, wenn sie durch die jeweilige nationale Normungsorganisation umgesetzt wird, d.h. die internationale Norm in das jeweils nationale Normensystem integriert und bestehende nationale Normen adaptiert respektive abgeschafft werden.

3. Institutionenökonomische Ansätze zur Theorie der Befolgung und Abweichung von Normen

North (1992, 1997) hat die Frage der Regelimplementation mehrfach in bezug auf die stagnierende wirtschaftliche Entwicklung zahlreicher Staaten Lateinamerikas diskutiert. In Europa fand die Auseinandersetzung insbesondere in bezug auf die Systemtransformation in den Ländern Mittel- und Osteuropas statt (vgl. Cassel 1997). In beiden Anwendungsfällen ist der Ausgangspunkt, daß sich Ökonomen den Perspektiven des Systemwandels gegenüber optimistisch verhalten hatten: Systemwandel erschien als ein Prozeß, der durch eine Setzung von „richtigen" Ordnungen bewältigt werden konnte (Leipold 1997: 44). Gemessen an dieser Erwartungshaltung gestaltete sich die Entwicklung überraschend: Produktion

[3] Vgl. anwendungsbezogen zur transaktionskostensenkenden Eigenschaft von EDI-Standards Ebers (1994), Neuburger (1994) oder Kilian et al. (1994). Daß die Einführung von Normen und Standards auch Transaktionskosten etwa in Form von Anpassungs- oder Vereinbarungskosten erfordert, ist offensichtlich und wird institutionenökonomisch als ein für die Regelabweichung relevanter Faktor angeführt (vgl. Abschnitt 3).

und Beschäftigung brachen ein; soziale Spannungen, die den Reformprozeß selbst in Frage stellten, gewannen an Brisanz. Der „Veränderungsoptimismus" (Wimmer 1999: 8) konnte nicht bestätigt werden. Aus institutionenökonomischer Perspektive werden Unsicherheiten, Interessen, Wechselkosten und institutionelle Komplementaritäten als ursächlich für eine Abweichung von der Ursprungsregel gesehen:

Unsicherheit. Jeder Wandel ist notwendigerweise von Unsicherheit begleitet. Die Unsicherheit dürfte um so höher sein, je größer der Erfolg der bisherigen Institution war („success trap", Lanzara 1998). Institutioneller Wandel wird dann nicht nachgefragt (Tushman und O'Reilly 1997; Pfeffer und Salancik 1978).

Interessen. Die Allokationswirkung von Institutionen ist nicht für alle Mitglieder gleich. Einige Mitglieder werden von der bestehenden Institution begünstigt. Es ist anzunehmen, daß sich die Begünstigten gegen eine Veränderung der Verteilungsstrukturen stellen werden (Genschel 1996, Lanzara 1998).

Wechselkosten. Ein Einüben formeller und informeller Regeln wie Sprachspiele, Codes, Routinen, Konventionen oder Vereinbarungen verursacht Kosten. Je länger eine Institution besteht und je erfolgreicher sie war, desto höher sind die versunkenen Investitionen. Auf Basis dieser fixen Kosten können neue Aufgaben mit geringeren Zusatzkosten durch etablierte Institutionen übernommen werden (Frey 1990). Mit einer neuen Institution hingegen entstehen sowohl neue fixe als auch neue variable Kosten. Individuen stehen damit immer vor der Frage, ob sich diese Investitionen lohnen (Lanzara 1998: 5–20; Milgrom und Roberts 1995).[4]

Komplementarität. Der Begriff der Komplementarität bezieht sich auf den Umstand, daß jeder Bestandteil einer Institution mit anderen Bestandteilen interdependent ist. Komplementaritäten erhöhen daher nicht nur Unsicherheit und Wechselkosten, sondern erschweren institutionellen Wandel zusätzlich, da der Wert einer Regel von anderen Regeln abhängig ist (Heine und Kerber 2002; North 1992; Milgrom und Roberts 1995).

Diese Faktoren können dann dazu führen, daß auch bei einem Verständnis von Regeln diese nicht befolgt werden bzw. befolgt werden können, so daß ein Wandel von Prozessen nicht stattfindet. Da die Reformbemühungen je nach kultureller Zugehörigkeit der Reformstaaten entlang der Grenze mitteleuropäischer Länder einerseits und ost- und südosteuropäischer Länder andererseits unterschiedlich fruchteten, wurde zudem eine hohe Bedeutung von kognitiven Modellen – hier verstanden als grundle-

[4] Zur Reduktion von Anpassungs-, Lern- und Vereinbarungskosten kann es daher aus unternehmerischer Perspektive rational sein, organisatorische Routinen von neu eingeführten Regeln zu entkoppeln (Power 1997: 120).

gende, konstante Denk- und Orientierungsmuster auf subjektiver Ebene, die durch Sozialisation kollektiv eingeübt werden – für den Grad der Regelabweichung vermutet (Leipold 1997: 46; Panther 1998). Hodgson (1994: 59) formuliert diese Einsicht wie folgt:

> [A]ny model of the learning process is inadequate if it takes agents as responding in a straightforward, automatic and uniform manner to given economic indicators, as if no differing or concept-specific individual processes of cognition were involved.

Im Unterschied zu den obengenannten Faktoren sind kognitive Modelle weniger der Reflexion zugänglich, da sie einen als selbstverständlich wahrgenommenen Orientierungsrahmen liefern, der gewissermaßen als Filter vorgelagert ist. Mißverständnisse gegenüber einer Regel dürften daher besonders durch kognitive Modelle evoziert werden.

Ein auf den Ebenen Syntax, Semantik und Pragmatik basierendes Kommunikationsmodell ist hilfreich, um die verschiedenen Ebenen von Befolgung und Abweichung analytisch klarer zu fassen (Poensgen 1988; Wessling 1991):[5]

Syntax. Der Syntax entspricht die grammatikalische Struktur von Regeln. Ein Mißverständnis in der syntaktischen Ebene ist auf fehlerhafte Kommunikationsstrukturen zurückzuführen, so daß Empfänger das Gemeinte nicht dekodieren können.

Semantik. In der nachgeordneten semantischen Ebene werden Zeichen Bedeutungen zugeordnet. Ein Mißverständnis liegt dann vor, wenn die vom Absender gesendeten Zeichen vom Empfänger falsch dekodiert werden, also wenn etwa Begriffe wie „Marktwirtschaft“ oder „Eigenverantwortung“ nicht verstanden werden.

Pragmatik. Die pragmatische Ebene bezieht sich auf die Handlungsfolgen, die aus Sicht des Absenders induziert werden sollen. Ein Mißverständnis in der pragmatischen Ebene bedeutet, daß die Handlungsfolge eine andere ist als absenderseitig erwartet. Ursachen hierfür können in einem Mißverständnis der empfangenen Information gegenüber liegen, oder aber in einer vom Absender differierenden Zielsetzung, die dann auf die semantische und syntaktische Ebene zurückwirkt (Gebert 1992).

Ähnliche institutionelle Strukturen dürften die Vermeidung von Mißverständnissen erleichtern. Insbesondere ähnliche kognitive Modelle zwischen Absender und Empfänger können zu einer *ex-ante*-Standardi-

[5] Die Dreiteilung geht auf Charles Morris (1938; zit. nach Wessling 1991) zurück und ist später differenzierter dargestellt worden. Dennoch erscheint das Modell in seinen Grundzügen bis heute tragfähig, so daß es hier Verwendung finden soll.

sierung von Wahrnehmungen und damit auch der verwendeten Bedeutungen und antizipierten Handlungsfolgen führen:

> Culture, then, provides a language-based conceptual framework for encoding and interpreting the information that the senses are presenting to the brain. As a consequence, culture not only plays a role in shaping the formal rules, but also underlies the informal constraints that are a part of the makeup of institutions. (North 1997: 14)

4. Befolgung und Abweichung von internationalen Normen: Empirische Ergebnisse

4.1 EDIFACT

EDIFACT ist eine EDI (*electronic data interchange*)-Norm für Verwaltung, Handel und Logistik (EDI for Administration, Commerce and Transport), die den Austausch von Handelsdaten international und branchenübergreifend ermöglichen soll. Die Norm wurde von der UN Working Party 4 (UN/WP.4) entwickelt, um später in einzelnen Bestandteilen als ISO-Norm anerkannt zu werden. EDIFACT setzt sich aus einer Vielzahl von Nachrichtentypen (*messages*) zusammen, die den Austausch von Handelsdaten über den gesamten Leistungserstellungsprozeß hinweg darstellen. Beispiele solcher Nachrichtentypen sind DELFOR für den Lieferabruf bzw. -plan (delivery schedule; *chūmon jōhō*), DELJIT für den Feinabruf (delivery just in time; *nōnyū shiji jōhō*), INVOIC für Rechnungen (invoice; *shiharai jōhō*) oder RECADV für die Wareneingangsmeldung (receiving advice; *juryū jōhō*). Üblicherweise werden ein bis vier solcher Nachrichtentypen implementiert. Obiges Kommunikationsmodell läßt sich nun fruchtbringend auf EDI-Normen anwenden:

Syntax. EDI-Normen bestehen aus drei syntaktischen Ebenen: Die erste Ebene setzt sich aus absenderseitig definierten vorstrukturierten Datensätzen zusammen, die von jedem Empfänger der Norm (also etwa einem japanischen Unternehmen, das die Norm implementiert) übernommen werden müssen (*mandatory*). Diese machen in der Regel einen geringen Anteil an den Datensätzen aus. Die zweite Ebene besteht aus vorstrukturierten Datensätzen, aus denen der Empfänger wählen kann (optionale Datensätze). In dem Nachrichtentypus INVOIC aus EDIFACT wird durch den Empfänger z.B. definiert, welche Datensätze eine Rechnung enthalten muß, also z.B. Datum, Rabatte, Steuer oder Endbetrag. Innerhalb dieser Datensätze steht eine vorgegebene oder flexible Zahl von Datenelementen („Positionen"), die semantisch besetzt werden. Daher muß der formulie-

renden Seite erstens bekannt sein, welche dieser Datensätze und welche Datenelemente relevant sind, also daß es beispielsweise Rabatte gibt, und zweitens, in welchem Umfang hierfür Positionen, so etwa Positionen für Rabatte, vorzusehen sind. Eine dritte Ebene ist der nicht-vorstrukturierte Freitext, der durch den implementierenden Empfänger in einzelne Datensätze eingetragen, angehängt oder in Form einer teilweise vorgesehenen Kommentarzeile eingefügt wird. Der Freitext bietet die Option, individuell die Norm an Unternehmensanforderungen anzupassen, und erhöht so die Akzeptanz der Norm. Gleichzeitig zwingt seine Verwendung dazu, daß Abstimmung, Vereinbarungen und Testen zwischen dem Empfänger und den mit ihm interagierenden Akteuren erforderlich werden.

Semantik. Auf der semantischen Ebene selektiert der Empfänger die erforderlichen Datensätze und fügt Datenelementen Bedeutungen zu. Daraus ergibt sich ein Subset, das mit jedem anderen Subset derselben Norm grundsätzlich kompatibel ist. Am Beispiel von INVOIC erläutert: Der syntaktisch festgelegten Position 1 wird die Rabattart Werbekostenzuschuß, der Position 2 die Rabattart Verpackungszuschuß zugeschrieben. Bedeutungen, die der Empfänger nicht in der vorgegebenen syntaktischen Struktur wiederfindet, kann er durch die Verwendung von Freitext erzielen. In bezug auf INVOIC könnte z.B. dann Freitext eingefügt werden, wenn die Anzahl der „Platzhalter" für Rabatte von dem Empfänger als nicht ausreichend erachtet wird.

Pragmatik. Ziel von EDI-Normen ist, absenderseitig intendierte Handlungsfolgen auf elektronischem Weg automatisch auszulösen, so etwa die automatische Generierung einer Rechnung. Diese automatische Handlungsanweisung ist nur bei echten Subsets oder aber bei abgeschlossenen Verhandlungen über die Bedeutung des Freitextes möglich.

In Japan ist EDIFACT mit einem Anteil von 13% die einzige supranationale EDI-Norm mit einer gewissen Verbreitung (Denshishō 2000, Internet; Tokinaga 1998). 83,8% aller japanischen Unternehmen, die EDIFACT eingeführt haben, verwenden diese im internationalen Verkehr; 16,2% im Binnenhandel (Denshishō 2000, Internet). Nachfolgend wird insbesondere auf jeweils ein Unternehmen der Automobilindustrie (Unternehmen A) und der Elektronikindustrie (Unternehmen E) Bezug genommen, in denen die Nachrichtentypen DELFOR respektive INVOIC aus EDIFACT eingeführt wurden. EDIFACT wird von den befragten Unternehmen hauptsächlich in internationalen Transaktionen verwendet, um die sich aus der Produktionsverlagerung ins Ausland ergebenden Koordinationsprobleme zu lösen. Die Implementationsstrategie aber verhindert die Erzeugung neuer, externer Schnittstellen:

Syntax. Die mit der Syntax vorgegebenen optionalen Daten werden von den befragten Unternehmen als nicht ausreichend erachtet. Strukturelle

Defizite liegen bei DELFOR und INVOIC insbesondere in denjenigen Bereichen vor, die elektronisch den *Just-in-Time*-Prozeß abbilden. Als defizitär wurden etwa die Vorgaben im Lieferplan (z.B. Details des Zeitpunkts des Datenaustauschs), der Liefertermine (z.B. Vorgaben zur Reaktion auf auftauchende Probleme) oder der Prognose- und Vorschaudaten (z.B. Angaben zum Dringlichkeitsgrad von Bestellungen) erachtet.

Semantik. Die als unzureichend bewertete Syntax der Norm wurde in der Applikation von DELFOR respektive INVOIC durch Freitext ergänzt. So wurde in dem Elektronikunternehmen das Subset DELFOR dergestalt interpretiert, daß 150 von rund 200 Datensätzen, aus denen dieser Nachrichtentypus besteht, Freitext hinzugefügt wurde – ein personalintensiver Prozeß mit einem Personalaufwand von insgesamt neun Mannjahren:

> Es war ziemlich mühselig, unseren internen Rechnungsstandard in INVOIC auszudrücken. [...] Da wir ja unseren firmeneigenen Standard hatten, haben wir ziemlich viel Freitext verwendet. Wenn wir EDIFACT normgemäß übernommen hätten, hätten wir unsere ganzen Geschäftsprozesse ändern müssen – bei den Zulieferern, in der Produktion, im Vertrieb [...] – Bei wenig restriktiven Normen wie bei EDIFACT ist ein erheblicher Interpretationsspielraum gegeben.

Ein Vertreter des Automobilunternehmens äußerte sich ähnlich:

> In EDIFACT reicht zum einen die Anzahl der Datensätze und Datenelemente nicht aus. Die Anzahl kann nicht nach oben aufgewertet werden, aber selbst wenn sie ausreichend wäre, würde dies die Realität nicht abbilden [...]. Wir haben daher Freitext genutzt, [auch wenn] dies nicht in der eigentlichen Absicht von EDIFACT ist. So kann das bestehende EDI-System im wesentlichen mit unseren 400 Partnern beibehalten werden. Wir sind uns dessen bewußt, daß einige Anwendungen der Absicht von EDIFACT nicht entsprechen. EDIFACT kann daher auch nicht in der Kommunikation unter den Automobilproduzenten eingesetzt werden.

Pragmatik. Das absenderseitige Ziel einer Erzeugung von Schnittstellen, über die ein internationaler Datenaustausch unter Ausschluß zusätzlicher bilateraler Verhandlungen automatisch möglich ist, wird durch die Hinzufügung einer eigenen Semantik verfehlt.

Die hohe Spezifität der Implementation ist im Falle der Automobilindustrie insofern besonders überraschend, da dort eigene (normgemäße) EDIFACT-Subsets vorliegen: Seit 1998 hatte der japanische Automobilverband Japan Automobile Manufacturers Association (JAMA, Nihon Jidōsha Kōgyōkai) sowohl die Eignung der inländischen Norm der Elektronikindustrie CII[6] als auch die EDIFACTs für die Anforderungen des

internationalen Handelsdatenaustausches in der Automobilindustrie geprüft und aufgrund der an Bedeutung gewinnenden Auslandsproduktion EDIFACT empfohlen (*shiji*). Von 1999 an wurden in Kooperation mit dem japanischen Verband der Teilehersteller Japan Auto Parts Industries Association (JAPIA, Nihon Jidōsha Buhin Kōgyōkai) vier Subsets aus EDIFACT gebildet (im einzelnen DELFOR [1999], DELJIT und INVOIC [2000] sowie RECADV [2001]). Der Erstellung des Subsets von DELFOR war der Versuch vorausgegangen, Lieferscheine innerhalb der Automobilproduzenten zu vereinheitlichen, denn bisher besitzen alle Mitgliedsfirmen unterschiedliche Lieferscheine mit bis zu 13 Varianten je Hersteller (vgl. JAMA 1999). Die so erzeugten Subsets sind „echte" EDIFACT-Subsets. Obwohl also Subsets mit dem Anspruch einer Befriedigung spezieller Informationsbedürfnisse der Mitglieder vorliegen, sind in dem befragten Unternehmen A nur 25% der Datensätze mit dem Subset des Verbandes identisch.[7] Im Ergebnis liegt eine unternehmensspezifische Implementation vor, die von den Verbänden deutlich kritisiert wird: JAPIA spricht von einer „unternehmensspezifischen Interpretation" (*A ryū no kaishaku*); JAMA schreibt: „EDIFACT besitzt auch bezüglich firmenspezifischer Nachrichten die Möglichkeit, diese auszudrücken" (JAMA 2000: 4). Diese spezifische Interpretation, die im Ergebnis einen proprietären Standard hervorbringt, unterscheidet japanische von europäischen Unternehmen, bei denen Implementierung und Applikation grundsätzlich dem verbandsseitig festgelegten Nachrichtentypus folgen. Insgesamt gibt es zwar in Deutschland mit 210 Subsets auch erhebliche Varietäten in der Anwendung – unter dem Begriff des *subset fever* immer wieder kritisiert –, aber grundsätzlich ist die Formulierung von branchenspezifischen Subsets von EDIFACT vorgesehen (vgl. auch Eistert 1996: 9). Ein bekanntes Subset aus EDIFACT

[6] Die Norm CII (Center for the Informatization of Industry) ging 1997 aus einem gemeinsamen Projekt des damaligen Ministry of International Trade and Industry (MITI) mit dem Verband der Elektronikindustrie EIAJ (Electronic Industries Association of Japan) hervor. Ziel war es, durch eine Senkung der hohen Zahl von Unternehmensstandards eine Reduktion von Transaktionskosten zu realisieren. Hierdurch sollte insbesondere eine Entlastung mittelständischer Betriebe, die nach unterschiedlichen Formaten liefern müssen, erreicht werden. Der Konverter wurde an die Projektbeteiligten kostenfrei abgegeben (*sponsored technology*). Das MITI interpretierte die Einführung von CII als Vorstufe zur Einführung von EDIFACT – eine irrige Annahme aufgrund der durch die Standardisierungsökonomik allseits bekannten Problematik des *lock-in* (vgl. auch Tokinaga 1998: 29).

[7] EDIFACT wurde bisher ausschließlich durch das befragte Automobilunternehmen eingeführt.

ist etwa ODETTE (Organisation for Data Exchange by Tele Transmission in Europe), das in der europäischen Automobilindustrie eingesetzt wird.

Von den japanischen Empfängern werden mithin die einzelnen Kommunikationsebenen von EDIFACT verstanden. Aber gerade durch das Verstehen der internationalen Norm wird die Norm neu kodiert. In dieser Perspektive erzeugt die spezifische Interpretation ein gegenseitiges Nicht-Verstehen: Schnittstellen mit Empfängern außerhalb des bestehenden Kommunikationszusammenhanges werden nicht erzeugt.

4.2 ISO 9000

ISO 9000[8] formuliert Normvorgaben für die Dokumentation von Qualitätssicherungssystemen mit Hilfe von 20 Anforderungspunkten über den gesamten betrieblichen Leistungserstellungsprozeß hinweg. Hierzu zählen z.B. „Verantwortung der Leitung" (*keieisha no sekinin;* Anforderungspunkt 1), „Designlenkung" (*sekkei kanri*; 4), „Lenkung der Dokumente und Daten" (*bunsho oyobi dēta no kanri*; 5); „Prüfungen" (*kensa oyobi shiken*; 10) sowie „Prüfmittelüberwachung" (*kensa sokutei oyobi shiken no sōchi*; 11). Unternehmen, die diese Anforderungen erfüllen, können eine Zertifizierung durch Dritte erhalten. Eine erste Version wurde 1987 auf der Grundlage der britischen Norm BS 5750 erstellt. In Rekurs auf das obige Kommunikationsmodell lassen sich die Abweichungen in der Anwendung durch japanische Unternehmen wie folgt identifizieren:

Syntax. Die Syntax entspricht der englischen Grammatik der Norm. Relevante Schwierigkeiten wurden hier nicht identifiziert.

Semantik. Die Semantik bezieht sich auf die Bedeutung der in der Norm enthaltenen Anforderungspunkte bzw. der hierin verwendeten englischsprachigen Begrifflichkeiten. Nach einer Studie der wichtigsten japani-

[8] Eigentlich müßte von der ISO-9000-Familie gesprochen werden; eingebürgert hingegen hat sich das Kürzel „ISO 9000". Die ISO-9000-Familie besteht aus den Elementen ISO 9000 bis 9004. Die Norm ISO 9000, Teil 1, ist als Orientierung für die gesamte Norm zu verstehen. Auf sie wird hier Bezug genommen. Die Norm ISO 9000, Teil 2, liefert einen allgemeinen Leitfaden zur Anwendung von ISO 9001, 9002 und 9003, die jeweils für einzelne Qualitätsnachweisstufen (Entwicklung, Konstruktion und Kundendienst; Produktion und Montage; Endprüfung) gelten (Brauer und Kühme 1997: 8–11). Vgl. zur Genese von ISO 9000 und der verwandten Umweltmanagementnorm ISO 14000 auch Low, Nakayama und Yoshioka (1999: 62–63), zu der Genese von Märkten für Umwelt- und Qualitätsaudits auch Power (1997).

schen Zertifizierstelle „Japan Quality Assurance Association"[9] weichen die meisten Unternehmen von der Anforderung „Lenkung der Dokumente und Daten" ab (Hosotani 1994). Die Unternehmen können mithin nicht sicherstellen, „die qualitätsbezogenen Dokumente und Daten so zu erstellen und zu leiten, daß diese Dokumente aktuell, eindeutig, vollständig und richtig sind" (Brauer und Kühme 1997: 51). Insbesondere die qualitativen Befragungen, aber auch der Anteil nicht-zertifizierter Unternehmen zeigen zudem, daß die Anforderung der individuellen Verantwortungszuschreibung nicht ausreichend erfüllt wird.[10] Selbst zertifizierte Unternehmen beschreiben die formale Zuschreibung als „oberflächlich" (*tatemae*). Im Ergebnis findet die formale Zuschreibung keine informelle Entsprechung: „Die Norm hat sich in den Formvorgaben erschöpft" (*katachi dake de owatte iru*), so ein häufiger Kommentar zur Norm ISO 9000. Andere Schwierigkeiten in semantischer Ebene wie etwa Begrifflichkeiten, die dem japanischen Ausbildungssystem respektive dem japanischen Qualitätsmanagementsystem verhaftet sind („qualified person", „design review", „working standards", „quality control"), konnten offenbar recht zügig geklärt werden (Itō 1999; Nishizawa 1995).

Pragmatik. In der pragmatischen Ebene soll die Kompatibilität von Qualitätssicherungssystemen erreicht werden. Wie bei EDIFACT wird

[9] Um nach ISO 9000 zertifiziert zu werden, ist eine Konformitätsbescheinigung durch eine akkreditierte Zertifizierstelle erforderlich. Diese prüft, ob in allen 20 Anforderungspunkten Konformität vorliegt. Wird Nicht-Konformität bescheinigt, kann im Anschluß an eine Behebung der Mängel eine Zertifizierung erfolgen. Für die Anmeldung zur Prüfung fallen für japanische Unternehmen rund 350 Euro an, für das Lesen der Dokumente durch die Zertifizierstelle 700 Euro, für die eigentliche Prüfung je nach Unternehmensgröße 5.000 bis 12.500 Euro. Diese Beträge müssen auch bei Bescheinigung von Nicht-Konformität entrichtet werden (Yamada 2001: 25). Die 1957 mit dem Ziel einer Qualitätsverbesserung für Exportgüter gegründete Japan Quality Assurance Association (JQA; Nihon Hinshitsu Hoshō Kikō; vormals Japan Machinery Metals and Inspection Institute JMI/Kikai Denshi Kensa Kentei Kyōkai) ist die größte japanische Zertifizierstelle.

[10] Die Abweichung von formalen Regeln ist ein höchst sensibler Punkt, denn dies impliziert eine Verletzung der Norm. Naturgemäß sind zertifizierte Unternehmen wenig bereit, dies zuzugeben. Gleichzeitig ist die Überprüfung insbesondere des Anforderungspunktes „Verantwortung der Leitung" besonders schwierig. Nach den vorliegenden Ergebnissen steht die „Verantwortung der Leitung" mit 6% der Nennungen an fünfter Stelle der Ursachen für Nicht-Konformität, nach Problemen bei der „Lenkung der Dokumente und Daten" (24%) „Designlenkung" (12%), „Prüfungen" (7%) und „Prüfmittelüberwachung" (8%). Der Anteil von 6% ist vergleichsweise gering, wird aber aufgrund der angeführten Gründe als Signal für weiterreichende Defizite interpretiert (Hosotani 1994).

dies auch bei ISO 9000 in der Mehrzahl der untersuchten Fälle nicht erreicht.

In dieser Perspektive liegt auch im Falle von ISO 9000 eine Implementation vor, die nur vermeintlich Ähnlichkeiten erzeugt. Normung führt allenfalls partiell zu einer Angleichung realer Prozesse und Strukturen. In denjenigen Fällen, in denen etwa neue Transaktionspartner, Investoren oder politische Akteure eine Konformitätszertifizierung mit einer Normbefolgung gleichsetzen, kann es zu Mißverständnissen kommen, denn die interagierenden Akteure meinen nur scheinbar das Gleiche. Daß dieser Umstand ein reales Problem ist, zeigt sich darin, daß viele japanische Hersteller trotz Zertifizierung ihrer Zulieferer nach ISO 9000 weiterhin an einem bilateralen Audit festhalten.

5. Abweichung von internationalen Normen: Ursachen

5.1 Die Perspektive der Institutionenökonomik

Die Ursachen der Abweichung von internationalen Normen sollen zunächst in Rekurs auf die genannten Faktoren, die zu einer Regelabweichung führen können – Unsicherheit, Wechselkosten, Interessen, Komplementarität und kognitive Modelle – diskutiert werden, um dann in den folgenden Abschnitten durch zwei weitere theoretische Ansätze ergänzt zu werden.

Unsicherheit. Bei einer Einführung von EDIFACT ist nicht sichergestellt, welche im Austausch verwendeten Daten in einem kausalen Argumentationszusammenhang zu einer effizienten und effektiven Unternehmensführung stehen. Daher wird zunächst von allen Daten Kausalität angenommen (Boyer 1999). Im Falle von ISO 9000 etwa war das bisherige Qualitätsmanagementsystem so erfolgreich, daß jede Einführung einer neuen Norm Unsicherheiten auslöst, welche gewichtigen Wettbewerbsvorteile diese wohl generieren könne. Der professionelle Diskurs unter Praktikern zur vermuteten Inkompatibilität bestehender technischer Qualitätskonzepte (Total Quality Management, *kaizen*) mit ISO 9000, der noch fünf Jahre nach der Einführung der Norm in einer 1996 durch JUSE (Union of Japanese Scientists and Engineers) gegründeten Forschungsgruppe an der Universität Tōkyō geführt und zwei Jahre später in der Zeitschrift *Hinshitsu Kanri* veröffentlicht wurde (Tsunoda 1998: 66), dürfte ein Indikator für die hohe Unsicherheit auch unter Experten sein. Noch 1999 wird in der renommierten *Mainichi Shinbun* (05.09.1999) ein Beitrag zu der „nicht in Passung stehenden" (*najimanai*) Norm ISO 9000 mit inländischen Qualitätskonzepten veröffentlicht. Ähnliches gilt für die Zuschreibung von Verantwortung: Ei-

nige befragte Unternehmen sehen in deren diffuser Zuschreibung eine Stärke, da hierdurch die Flexibilität der Organisation gewährt und ein verbesserter Informationsfluß erreicht wird. Sollte sich zudem das empirische Ergebnis Hofstedes (1993: 133–141, 149, 178) bestätigen, daß Japan eine Gesellschaft mit starker Unsicherheitsvermeidung ist, dürften japanische Unternehmen in besonderer Weise zu einem Festhalten an bestehenden und damit vertrauten technischen Regeln neigen.

Wechselkosten. Vor der Einführung von EDIFACT haben sich bereits unternehmensgruppenspezifische EDI-Standards etabliert (Takeishi und Fujimoto 2001: 6; Storz 2002b, 2003). Da jeder Wechsel Transaktionskosten in Form von Anpassungskosten erzeugt, kann es aus Unternehmenssicht effizienter[11] sein, die Norm abweichend zu adaptieren, um sie so in das bestehende Normensystem integrieren zu können. Da sich alle anderen Unternehmen ebenso verhalten, ist es für japanische Software- und Beraterhäuser unattraktiv, eigene Subsets von EDIFACT anzubieten. Dies verstärkt den Trend einer individuellen Applikation. Im Ergebnis erfolgt die EDI-Implementation in Japan in nur 4% der Fälle durch Dritte, d.h. sie wird zu 96% von eigenen Fachkräften eingeführt, von denen wiederum die Hälfte ausschließlich für die Einführung von EDI verantwortlich ist, während die andere Hälfte EDI parallel zu anderen Tätigkeiten einführt (Tokinaga 1998: 35; vgl. auch Hosokawa 2000; Takeda 2000; Toyama 1998). Im Falle von ISO 9000 allerdings stellten sich die in der JUSE-Diskussion vermuteten Wechselkosten als weniger relevant heraus, wie die im Durchschnitt schnellere Zertifizierung nach ISO 9000 in japanischen Unternehmen vermuten läßt: Für Unternehmen westlicher Industrieländer wird eine durchschnittliche Vorbereitungszeit bis zur Zertifizierung von 18 Monaten angegeben; für japanische Unternehmen wird festgestellt, daß der entsprechende Zeitraum deutlich kürzer sei (Oliveira 1997).[12]

Interessen. Bei EDI-Standards erleichtert die Spezifität der Transaktionsbeziehung die Verlagerung von Kosten, die durch die Vielzahl proprietärer Standards entstehen, auf nachgeordnete Zulieferer. Im Falle von ISO 9000 verlangt die Anforderung „Dokumentation" eine Externalisierung von Wissen.[13] Die zu erwartende Entwertung eigener Fähigkeiten kann eine Ablehnung der neuen Norm verstärken. Ebenso ist anzunehmen, daß

[11] Vgl. zur Problematik des Effizienzbegriffes Herrmann-Pillath (2002: 339) oder Penz (1999).

[12] Alexander Müller sei für diesen Hinweis gedankt.

[13] ISO 9000 wird auch als Instrument gesehen, durch geleitete Kodifikation Wissen zu akkumulieren, das dann – folgend der Wissensspirale von Nonaka und Takeuchi (1995) – wiederum internalisiert werden kann (Bénézech et al. 2001). Diese These erscheint aufgrund der hier vorgelegten Überlegungen fragwürdig.

die persönliche Zuschreibung von Verantwortung den Interessen der Betroffenen widerspricht.

Komplementarität. Für EDI-Normen im allgemeinen gilt, daß Hardware und spezifisches Wissen komplementär sind. Jeder Wechsel zu einer neuen technischen Regel impliziert damit eine entsprechende Änderung von Unternehmensprozessen, was zu einer Entwertung bisher wettbewerbsrelevanter Standards führen kann. In bezug auf ISO 9000 dürfte die Nicht-Konformität mit den Anforderungspunkten „Lenkung der Dokumente und Daten" und „Designlenkung" auch in Zusammenhang mit dem etablierten Konzept des *Total Quality Management*-Systems stehen, welches auf die Dokumentation von Prozessen und die Externalisierung von Wissen nachrangigen Wert legt. Wissen ist in japanischen Unternehmen sehr viel stärker implizit, was insbesondere auf die spezifische Wissensakkumulation in der Ausbildung *on the job* zurückgeführt wird (Hosotani 1994: 149–153). Die fehlende Zuschreibung von Verantwortung zeigt in der Tat Komplementarität zur bisherigen Praxis der Unternehmensführung: Das Konzept des „Selbst-Managements" erlaubt Kleingruppen umfassende Kompetenzen und Verantwortlichkeiten auf der operativen Ebene, im Unterschied zu ISO 9000, das eine Trennung der Managementfunktionen in Planung, Ausführung und Kontrolle vornimmt (vgl. auch Low, Nakayama und Yoshioka 1999: 63; Maruyama 1998: 71).[14]

Kognitive Modelle. Auf einer sehr grundsätzlichen Ebene, die auf die Einbindung des einzelnen in dichte soziale Netzwerke rekurriert, wird in Japan eine geringere Bereitschaft zur Befolgung von Regeln, und zu ihrer Wahrnehmung als verbindlich, vermutet (vgl. Pascha 2002). Gäbe es eine solche kulturelle Präferenz tatsächlich, reduzierte dies ebenso die Bereitschaft zu einer Befolgung internationaler Normen. Auf einer spezifischeren Ebene dürfte die über Jahrzehnte verfestigte Wahrnehmung, wer Normen formuliert oder welche Funktion Normung erfüllen soll, das japanische Paradigma der Genese und Implementation von Normen sta-

[14] Zu dem Fragenkomplex „Gruppenorientierung" und „Flexibilität" sind unter dem Stichwort „japanisches Management" eine Vielzahl von Publikationen erschienen. Bei aller gebotenen Skepsis sei auf ernstzunehmende Beiträge wie Nonaka (1991) verwiesen, der etwa der Gruppenorientierung in seinen Beiträgen zu Wissensgenese und -verarbeitung eine zentrale Bedeutung für die Wettbewerbsfähigkeit japanischer Unternehmen zuschreibt, oder Dirks (1995: 139), der die Gegensätzlichkeit selbstverantwortlicher, flexibler Gruppenorganisation und standardisierter Aufgabenverteilung betont. Gegenwärtig wird allerdings kritisch diskutiert, ob nicht gerade die fehlende Standardisierung und die übermäßige Flexibilität sich in einen Wettbewerbsnachteil gewandelt haben.

bilisiert haben.[15] Für ISO 9000 ist zudem anzunehmen, daß der Abweichung auch eine eigene Vorstellung von Verantwortung zugrunde liegt: Wird Fehlerverantwortung gleichgesetzt mit persönlicher Schuld und eine Trennung zwischen Verantwortung als Mitarbeiter und persönlicher Verantwortung als Individuum unterlassen, dann wird individuelle Verantwortung tendenziell vermieden. Anstelle von Individualverantwortung wird dann eine kollektive Übernahme von Verantwortung präferiert. Damit werden alte Bedeutungen von Kultur, nämlich die Präferenz kollektiver Entscheidungen, aufgegriffen und bestätigt (vgl. Storz 2002a).

Im Ergebnis werden internationale Normen von japanischen Unternehmen verstanden. Die spezifische Dekodierung kann allerdings wie im Falle von EDIFACT oder ISO 9000 zu einer Quelle von Nicht-Verständnis respektive Mißverständnis werden, da gleiche Regeln nicht eine Ähnlichkeit zugrundeliegender realer Prozesse meinen. Eine Gewichtung der Ursachen kann an dieser Stelle nicht vorgenommen werden. Vorläufig aber kann festgehalten werden, daß in beiden Fällen kognitive Modelle eine bedeutende Rolle für den Grad der Abweichung spielen, während andere Ursachen wie etwa Wechselkosten offenbar unterschiedlich zu gewichten sind. Insgesamt betonen die bisherigen institutionenökonomischen Ausführungen, warum von Normen auch im Fall einer Übereinstimmung in der Zielsetzung abgewichen wird. Sie erklären aber unzureichend, warum internationale Normen überhaupt eingeführt werden. Hierum soll es im nachfolgenden Absatz gehen.

5.2 Anleihe von Glaubwürdigkeit: Internationale Normen als Signal

Internationale Organisationen erwarten von internationalen Normen die Erzeugung von Transparenz, Offenheit und Vergleichbarkeit. In der wissenschaftlichen Diskussion hat diese Auffassung dahingehend Niederschlag gefunden, daß technischen Regeln grundsätzlich die Funktion einer Erzeugung von Schnittstellen zugeschrieben wird, was dann Plausibilität besitzt, wenn diese auch tatsächlich befolgt werden (Tietzel 1994; Wey 2003). Internationale Normen erfüllen aber offenbar auch andere Funktionen als die Erzeugung von Schnittstellen, mit anderen Worten: Japanische Unternehmen sind weniger von deren Ursprungsrationalität im Sinne einer Erzeugung von Schnittstellen überzeugt, sondern führen

[15] Vgl. auch Freeman (1994) sowie Heine und Kerber (2002), die diese verfestigte Selektionsumgebung der Wahrnehmung (Trajektorien, Paradigmen, *frame*) in bezug auf unterschiedliche Politikbereiche zu fassen versuchen. Vgl. zur allgemeinen Problematik auch Herrmann-Pillath (2002: 328).

sie ein, weil sie von der Umwelt – Spezialisten, Politiker, Beratungsinstituten, der öffentlichen Meinung – als ökonomisch rational wahrgenommen und kommuniziert werden. Unternehmen, die internationale Normen einführen, leihen sich damit Glaubwürdigkeit: Sie erfüllen die Erwartung an eine ökonomische Rationalität der Unternehmensführung und belegen eine Adaption an internationale Gepflogenheiten sowie eine Bereitschaft zu größerer Transparenz. Die Einführung etwa von EDIFACT kann als Signal einer Öffnung des bisher exklusiven Datennetzes zu einem international kompatiblen Datennetz, die Einführung von ISO 9000 als Signal größerer Transparenz der Unternehmensführung interpretiert werden. Es dürfte kein Zufall sein, daß EDIFACT und ISO 9000 von denjenigen japanischen Unternehmen eingeführt wurden, die in besonderer Weise beanspruchen, international zu agieren, und die gleichzeitig durch die an sie herangetragenen Ansprüche in besonderer Form vor der Notwendigkeit einer Legitimation stehen. Auch deutsche oder europäische Unternehmen führen internationale Normen ein, um sich als zeitgemäßes, internationales Unternehmen präsentieren zu können. Der Unterschied liegt allerdings darin, daß japanische Unternehmen aufgrund der über zehnjährigen Stagnation sehr viel mehr unter der Notwendigkeit eines Reputationsaufbaus stehen und häufig erstmals Beziehungen zu potentiellen Investoren aufbauen (vgl. *Nikkei Weekly* 02.12.2002).[16] Im Unterschied hierzu verletzen Unternehmen, die allgemein anerkannte internationale Normen nicht einführen, den implizit (oder explizit) geäußerten Effizienz- und Effektivitätsanspruch. Für sie können in der Folge Versicherungsprämien höher ausfallen oder der Nachweis einer Einhaltung der Sorgfaltspflicht erschwert werden; auch die Legitimation gegenüber Investoren und Kunden dürfte eine zusätzliche Argumentation erfordern. Internationale Normen reflektieren in dieser Perspektive weniger die reale Koordination in einem Unternehmen als die seitens der Umwelt an das Unternehmen herangetragenen Ansprüche:

> Organizations described in legitimated vocabularies are assumed to be oriented to collectively defined, and often collectively mandated, ends [...] Affixing the right labels to activities can change them into

[16] Hier zeigen sich im übrigen interessante Parallelen zu Thesen der neuen politischen Ökonomie in bezug auf internationale Vereinbarungen: Eine Zustimmung hierzu ermöglicht es Politikern, sich der Verantwortung zu entziehen; gleichzeitig kann eine solche Zustimmung ein positives Image in der Öffentlichkeit auslösen, so daß die jeweilige nationale Politik Bestätigung erfährt. Wird tatsächlich Wandel durch solche Vereinbarungen ausgelöst, kann dies durchaus begrüßenswert im Sinne einer Verschiebung unangenehmer Aufgaben sein („*dirty work*-Hypothese“) (Schoppe 1994: 211).

> valuable services and mobilize the commitments of internal participants and external constituents. [...] They demonstrate socially the fitness of an organization. (Meyer und Rowan 1977/78: 349–351)

Je größer nun die Anreize zu einem *signalling* sind, desto stärker dürfte der Anreiz sein, von der Norm abzuweichen. Ein solcher Trend scheint sich gegenwärtig in Japan durch den Boom der Umweltmanagementnorm ISO 14000 abzuzeichnen: Japanische Unternehmen sind hinsichtlich der Anzahl zertifizierter Unternehmen weltweit mit Abstand führend (Japan: 8123 Unternehmen; Deutschland: 3380; USA: 1645; Stand 12/2001; ISO 2002a, Internet; ISO 2002e); gleichzeitig weisen verschiedene Studien Abweichungen von der Norm in einem der wichtigsten Anforderungspunkte, nämlich der Offenlegungspflicht, nach (Fujita 1998; Kunibe et al. 2000).

5.3 Strukturelle Ursachen: Informationsasymmetrien in der internationalen Normungsarchitektur

Bereits Brennan und Buchanan (1993: 178) haben betont, daß „echte Verfassungsreformen durch menschliche Handlungen zustandekommen, Handlungen, in denen wir uns wiedererkennen". Auch jüngere empirische Untersuchungen belegen, daß Regeln in Abhängigkeit ihrer Genese eher akzeptiert und befolgt werden (Tyran und Feld 2001, Internet). Unzureichende Kommunikation in politischen Prozessen verhindert eine *ex-ante*-Angleichung von Bedeutungshorizonten und Wahrnehmungsmustern ebenso wie die Erzeugung von Identität und gegenseitigem Vertrauen auf eine Regelbefolgung. Tatsächlich finden wir auch in der internationalen Normungsarbeit gestörte Kommunikationsprozesse und kommunikationshemmende Strukturen vor: ISO ist auf der Arbeitsebene in 224 sogenannte technische Komitees (*technical committee,* TC) gegliedert. Die Komitees sind chronologisch nach ihrer Entstehung numeriert und normen industriespezifisch, so beispielsweise mechanische Verbindungselemente (wie z.B. Schrauben, TC 2), Syntax- und Zeichenregeln zum Austausch von Handelsdaten (EDIFACT; TC 154) oder Qualitätssicherungssysteme (ISO 9000; TC 176). Auf einer Skala, die Ausprägungen von Komplexitätsgraden beschriebe, stünden auf einer untersten Ebene Verbindungselemente, EDIFACT läge in einem mittleren bis oberen, ISO 9000 in einem oberen Feld. Den Komitees nachgeordnet sind Subcommittees (SC) und Working Groups (WG). Geleitet werden die Komitees von jeweils einem technischen Sekretariat, das bei einem der nationalen Mitgliedsorganisationen, also etwa beim JISC oder beim DIN, eingerichtet ist (ISO 2002b, c, d, alle Internet; DIN 1997). Formal besitzen diese Sekretaria-

te kein höheres Recht in der Entscheidungsfindung, faktisch aber kommt ihnen durch die Erstellung der Agenda, des Normenentwurfs u.ä. eine recht hohe Kompetenz zu. Eine festzustellende Besonderheit ist nun, daß Japan trotz eines den USA und Deutschland vergleichbaren Finanzierungsanteils und einem in vielen Normungsbereichen vergleichbaren oder sogar überlegenen technologischen Wissensstand deutlich unterrepräsentiert ist: Japan leitet nur 31 technische Sekretariate, im Unterschied etwa zu Deutschland (138) oder den USA (135). Bei der IEC wird das Verhältnis noch deutlicher, obwohl japanische Firmen wie NEC, Matsushita, Toshiba, Hitachi, Sony oder Sharp in der Elektrotechnik weltweit führend sind: Japan steht dort an sechster Stelle und leitet nur ein technisches Sekretariat mehr als Schweden (Sangyō Gijutsu Kankyōkyoku 2001). Ebenso nahm Japan bei ISO 9000 an den ersten Sitzungen des verantwortlichen technischen Komitees nicht teil, so daß die Norm erst 1991 als JIS Z 9900 bis 9904 gültig wurde.[17] In der Folge nimmt Japan auf die Normengenese kaum Einfluß: Von ca. 1000 Normentwürfen, die bei ISO/IEC 1999 eingereicht wurden, stammten nur 67 Vorschläge von japanischer Seite (Sangyō Gijutsu Kankyōkyoku 2001; Nakakita 2001: 36). Diese Informationsasymmetrien haben in Japan zu einer deutlichen Kritik an dem Clubcharakter von ISO und zu einer intensiven Diskussion über die Gestaltung eines angemessenen Ordnungsrahmens für einen strukturierten Wettbewerb zwi-

[17] Die zurückhaltende Partizipation Japans ist auf verschiedene Gründe zurückzuführen. Eine dem deutschen DIN ähnliche Normungsorganisation wurde in Japan etwa zu einem gleichen Zeitpunkt, nämlich 1921 (Japanese Engineering Standards Committee; Deutschland: 1917) gegründet, besaß aber seitdem keine der deutschen Normung vergleichbare Position, was sich – wenngleich dieser Indikator mit zahlreichen Einschränkungen zu versehen ist – an der sehr viel niedrigeren Zahl japanischer nationaler Normen erkennen läßt (8.932 JIS-Standards vs. 26.130 DIN-Normen; vgl. Jahresberichte des DIN [www.din.de] und des JISC [www.jisc.go.jp]). Bereits zu Beginn der Industrialisierung in Japan hatten sich Unternehmensstandards durchgesetzt, durch deren Bestehen Pfadabhängigkeiten erzeugt wurden, angesichts derer sich nationale Normen nicht durchsetzen konnten. Von Vertretern japanischer Verbände wird zudem ein geringer sozialer Status von Normen und deren Beauftragten in Organisationen und Unternehmen als Ursache für die nachgeordnete Bedeutung von Normen vermutet; die deutsche Normung dient aus japanischer Perspektive als Orientierung. Schließlich gilt auch für die ISO mit Sitz in Genf ebenso wie für andere internationale Organisation, daß eine Teilnahme Japans aufgrund der räumlichen Entfernung zu den häufig in Europa liegenden Tagungsorten und der hohen Sprachbarrieren erheblichen Restriktionen unterliegt. Ein System mit einer schwachen nationalen Normung dürfte weniger in der Lage sein, sich aktiv in die internationale Normengenese einzubringen.

schen Regelentwürfen geführt. Ein Ergebnis der heftigen Kritik ist eine aktive japanische Normungspolitik (Nakao 1998; Kuno 1998).

Die Bindungskraft internationaler Normen dürfte für japanische Unternehmen im Ergebnis als nicht sehr hoch eingeschätzt werden: Weder über die Ziele noch über die Semantik der Norm wird aus japanischer Sicht angemessen verhandelt. Da zumal keine bzw. keine glaubwürdigen Sanktionsinstrumente – mit Ausnahme des Streitschlichtungsverfahrens der WTO auf internationaler Ebene und dem Entzug von Zertifikaten auf nationaler Ebene – vorliegen, mit deren Hilfe eine Befolgung der Norm gegen vorhandene Widerstände durchgesetzt werden kann, wird dies den Anreiz zu einer Normenbefolgung reduzieren.

6. Fazit

6.1 Internationale Normen und Mißverständnisse

Das Ergebnis ist eigentlich ein triviales: Von internationalen Normen kann abgewichen werden. Ursachen sind in bestehenden institutionellen Arrangements, divergenten Zielsetzungen und in Informationsasymmetrien der Normungspolitik zu sehen. Überraschend hingegen ist, daß dieser Sachverhalt bisher kaum von der einschlägigen Standardisierungstheorie oder von politischer Seite reflektiert wurde. Das Problem des Mißverständnisses bezieht sich weniger auf ein unzureichendes Verständnis der Norm selbst, sondern auf die nachfolgende Interaktion zwischen zwei Empfängern, von denen einer – hier das japanische Unternehmen – die Norm abweichend interpretiert hat. Anhand von EDIFACT wurde gezeigt, daß die hohe Spezifität der Implementation in einer Schaffung proprietärer Schnittstellen mündet, die neue Kommunikationskanäle verhindert. Für ISO 9000 sind Quellen des Mißverständnisses aufgrund der anhaltenden Divergenz von Dokumentation und realen Prozessen zu erwarten. In dieser Perspektive werden Unsicherheiten im internationalen Handelsverkehr nicht reduziert, sondern möglicherweise sogar erhöht, denn die Partner gehen nur vermeintlich von identischen Sachverhalten aus.

Künftig steht zu vermuten, daß die Abweichung von Regeln und damit die Möglichkeit der Genese von Mißverständnissen japanische Unternehmen deutlicher betrifft: Japanische Unternehmen stehen stärker vor der Notwendigkeit eines Reputationsaufbaus durch *signalling*, sie sind in internationalen Normungsorganisationen deutlich schwächer repräsentiert, und durch Pfadabhängigkeiten in der Normsetzung „eingelockt". Sollte zudem die These einer geringeren Präferenz von Regelbefolgung einer Überprüfung standhalten, dann sind dies deutliche Gründe, die ein häu-

figeres Auftauchen von Mißverständnissen im Umgang mit japanischen Akteuren erwarten lassen.

6.2 Möglichkeiten politischer Steuerung

Die Notwendigkeit einer Harmonisierung respektive Internationalisierung von Normen wird mit der in Folge erzeugten Transparenz, Offenheit und Vergleichbarkeit begründet. Anhand der Implementationsergebnisse von EDIFACT und ISO 9000 wurde gezeigt, daß diese Annahme zumindest bei komplexen Standards trivialisierend ist, denn Empfänger fügen der Norm eine eigene Bedeutung zu. Im Ergebnis sind die implementierten Normen nicht eindeutig. Schnittstellen aber setzen Eindeutigkeit voraus. Damit ergibt sich das Problem, daß ein Abbau von Handelsbarrieren durch internationale Normen, auch wenn dies als überlegene Lösung bewertet wird, nicht zwangsläufig erreicht wird. Ein weiteres Problem zeigt sich etwa auch bei der Bereitstellung öffentlicher Güter, bei denen zunehmend zu beobachten ist, daß sie über solche kooperativen Lösungen gefunden werden, wie etwa im Umweltschutz. Zur Lösung dieses Problems ist vorgeschlagen worden, Meta-Normen (*qualifier*) zu etablieren. Bezogen auf EDIFACT bedeutet dies etwa, daß die Norm auf Elemente mit einem höheren Allgemeinheitsgrad rekurriert und so für unterschiedliche Dokumente verwendet werden kann. Zumindest in der Formulierung internationaler Normen mit einem höheren Komplexitätsgrad erscheint dieser Weg aber nur in wenigen Fällen gangbar, denn das Problem fehlender Eindeutigkeit wird lediglich auf die nachgeordneten Ebenen verlagert, da die sich auf einem hohen Abstraktionsgrad befindenden Daten in einem weiteren Schritt einer Spezifizierung bedürfen; also einer Definition, wie die sehr allgemeinen Daten typisiert werden und der sehr allgemeine Wertevorrat beschrieben wird.

Grundsätzlich dürfte daher eine Abgrenzung der Kompetenzen internationaler Normungsorganisationen gegenüber anderen Normungsebenen geboten sein. Internationale Normung ist nur in denjenigen Fällen angemessen, in denen die Norm einen niedrigen Komplexitätsgrad aufweist bzw. in denen auch bei einem hohen Komplexitätsgrad der Norm sichergestellt werden kann, daß der Kommunikationsaufwand zu leisten ist. In vielen Fällen hingegen dürften regionale Normen internationalen Normen überlegen sein,[18] denn sie erleichtern aufgrund ähnlicher Rahmenbe-

[18] Die Differenzen in den unterschiedlichen Kommunikationsebenen werden offenbar auch von den normungspolitischen Entscheidern gesehen: Dies belegt u.a. die 1999 gegründete regionale Initiative AFACT (Asia Pacific Council for Trade Facilitation), deren Ziel es ist, die unterschiedlichen Bedeutungen, die

dingungen und Wahrnehmungsmuster nicht nur die Regelbefolgung, sondern generieren zudem nachhaltig Wettbewerbsvorteile: durch die Genese von Wissen in einem Wettbewerb unterschiedlicher Lösungsansätze.

Literaturverzeichnis

Bahke, Torsten (2002): Vortragsmanuskript anläßlich der Gründung des „Forschungsnetzes Normung" am 18.09.2002. Berlin, unveröffentlicht.

Bénézech, Danièle et al. (2001): Completion of Knowledge Codification: An Illustration through the ISO 9000 Standards Implementation Process. In: *Research Policy* 30, S. 1395–1407.

Börzel, Tanja A. und Thomas Risse (2001): Die Wirkung internationaler Institutionen: Von der Normanerkennung zur Normeinhaltung (Max-Planck-Projektgruppe „Recht der Gemeinschaftsgüter", Bonn). www.mpp-rdg.mpg.de/pdf_dat/2001_15.pdf (Zugriff am 15.03.2003).

Boyer, Robert (1999): Will Japanese and French „Exceptionalisms" Vanish? In: Dirks, Daniel, Jean-François Huchet und Thierry Ribault (Hg.): *Japanese Management in the Low Growth Era: Between External Shocks and Internal Evolution*. Berlin: Springer.

Brauer, Jörg-Peter und Ernst Ulrich Kühme (1997): *DIN EN ISO 9000–9004 umsetzen*. München: Hanser.

Brennan, Geoffrey und Buchanan, James M. (1993) *Die Begründung von Regeln: Konstitutionelle Politische Ökonomie*. Tübingen: Mohr.

Casper, Steven und Bob Hancké (1999): Global Quality Norms within National Production Regimes: ISO 9000 Standards in the French and German Car Industries. In: *Organization Studies* 20, S. 961–985.

Cassel, Dieter (Hg.) (1997): *Institutionelle Probleme der Systemtransformation*. Berlin: Duncker und Humblot.

Denshishō (Torihiki Suishin Sentā) (2000): Kokunai kigyō ni okeru EDI jittai chōsa 2000 [Umfrage zum EDI-Einsatz in japanischen Unternehmen]. www.ecom.or.jp/jedic/news-let/n46/jittai (Zugriff am 29.10. 2000).

DIN (Deutsches Institut für Normung e.V.) (1997) (Hg.): *UN/Edifact: Organisation & Ansprechpartner in Westeuropa* (Normenausschuß Bürowesen). Unveröffentlicht.

Dirks, Daniel (1995): *Japanisches Management in internationalen Unternehmen: Methodik interkultureller Organisation*. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.

EDIFACT-Nachrichten zugeschrieben werden, auf regionaler Ebene zu vereinheitlichen.

Ebers, Mark (1994): Die Gestaltung interorganisationaler Informationssysteme – Möglichkeiten und Grenzen einer transaktionskostentheoretischen Erklärung. In: Sydow, Jörg und Arnold Windeler (Hg.): *Management interorganisationaler Beziehungen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 22–48.

Eistert, Torsten (1996): *EDI Adoption and Diffusion: International Comparative Analysis of the Automotive and Retail Industries*. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag.

Freeman, Chris (1994): The Economics of Technical Change. In: *Cambridge Journal of Economics* 18, S. 463–514.

Frey, Bruno S. (1990): Vergleichende Analyse von Institutionen: Die Sicht der politischen Ökonomie. In: *Staatswissenschaften und Staatspraxis* 1, S. 158–175.

Fujita, A. (1998): ISO 14001 ninshō shutoku jigyōsho no kankyō jōhō tenshi jōkyō kaiji jōkyō ni tsuite [Zur Informationspolitik ISO 14001 zertifizierter Unternehmen]. In: *Songai Hoken Kenkyū* 60, 3, S. 147–166.

Gebert, Diether (1992): Kommunikation. In: Frese, Erich (Hg.): *Handwörterbuch der Organisation*. 3. Auflage. Stuttgart: Poeschel, Sp. 1110–1120.

Genschel, Phillip (1996): Variationen des Wandels: Institutionelle Evolution in der Telekommunikation und im Gesundheitssystem. In: *Politische Vierteljahresschrift* 37, S. 56–79.

Heine, Klaus und Wolfgang Kerber (2002): European Corporate Laws, Regulatory Competition and Path Dependence. In: *European Journal of Law and Economics* 13, S. 47–71.

Herrmann-Pillath, Carsten (2002): *Grundriß der Evolutionsökonomik*. München: Fink.

Hodgson, Geoffrey M. (1994): Cognition, Cultural and Institutional Influences On. In: Hodgson, Geoffrey M., Warren J. Samuels und Marc R. Tool (Hg.): *The Elgar Companion to Institutional and Evolutionary Econonomics, A-K*. Aldershot: Edward Elgar, S. 58–63.

Hofstede, Geert (1993): *Interkulturelle Zusammenarbeit: Kulturen – Organisationen – Management*. Wiesbaden: Gabler.

Hosokawa, Kenzō (2000): EC ga Nihon no seizōgyō ni motarasu mono [Was EC (Electronic Commerce) für die japanische verarbeitende Industrie bedeutet]. In: *IMS* (*Intelligent Manufacturing Systems*) 11, 3 (Sept.), S. 14–19.

Hosotani, Katsuya (Hg.) (1994): *ISO 9000: Hinshitsu shisutemu no chekku risuto* [ISO 9000: Eine Checkliste für das Qualitätssystem]. 2. Aufl. Tōkyō: Nikka Giren.

ISO (International Organization for Standardization) (Hg.) (2002a): Annual Report, ISO in Figures: January 2002. http://www.iso.ch/iso/en/aboutiso/pdf/isoinfigures2002.pdf (Zugriff am 15.08.2002).

ISO (International Organization for Standardization) (Hg.) (2002b): About ISO, ISO Management Systems. http://www.iso.org/iso/en/aboutiso/isostructure/isostr.html (Zugriff am 04.01.2002).

ISO (International Organization for Standardization) (Hg.) (2002c): List of Technical Committees. http://www.iso.org/iso/en/stdsdevelopment/tc/tclist/TechnicalCommitteeList (Zugriff am 04.11.2002).

ISO (International Organization for Standardization) (Hg.) (2002d): General Information on Technical Committees. http://www.iso.org/iso/en/stdsdevelpment/tc/TC.html (Zugriff am 04.11.2002).

ISO (International Organization for Standardization) (Hg.) (2002e): *The ISO Survey of ISO 9000 and ISO 14000 Certificates*. Genf: Eigenverlag

Itō, Hiroshi (1999): Chūshō kigyō sōgōteki hinshitsu kanri shisutemu no kōchiku ni mukete [Für den Aufbau eines umfassenden Qualitätsmanagements für KMU]. In: *Shōgaku Ronshū* 34, S. 224–249.

JAMA (Japan Automobile Manufacturers Association) (1999): *JAMA-EDI hyōjun chōhyō gaidobukku (sanpuru hen)* [Ein Leitfaden für EDI-Lieferscheine in JAMA (Beispiele)]. JAMA Nihon Jidōsha Kōgyōkai, Denshi Jōhō Iinkai, EDI Bukai. Tōkyō, unveröffentlicht.

JAMA (Japan Automobile Manufacturers Association) (2000): *JAMA/JAPIA: EDIFACT DELFOR dōnyū gaidorainu V 1.0* [JAMA/JAPIA: Die Einführung von EDIFACT DELFOR, V 1.0]. Nihon Jidōsha Kōgyōkai, Denshi Jōhō Iinkai, EDI Bukai, Nihon Jidōsha Buhin Kōgyōkai, Denshi Jōhōka Iinkai, EDI Kentōkai. Tōkyō, unveröffentlicht.

Kilian, Wolfgang et al. (1994): *Electronic Data Interchange*. Baden-Baden: Nomos.

Kunibe, Katsuhiko et al. (2000): ISO 14001 ga kankyō jōhō kaishi ni ataeru eikyō [Der Einfluß von ISO 14001 auf die Offenlegung von Umweltinformationen]. In: *Kenkyū Nenpō* 46 (Kōbe Daigaku Daigakuin Keieigaku Kenkyūka), S. 30–51.

Kuno, Arita (1998): Kokusai hyōjun no keizai bunseki [Ökonomische Analyse internationaler Standards]. In: *SRIC Report* 3, S. 49–64.

Lanzara, Giovan Francesco (1998): Self-Destructive Processes in Institution Building and Some Modest Countervailing Mechanisms. In: *European Journal of Political Research* 33, S. 1–39.

Leipold, Helmut (1997): Der Zusammenhang zwischen gewachsener und gesetzter Ordnung: Einige Lehren aus den postsozialistischen Reformerfahrungen. In: Cassel, Dieter (Hg.): *Institutionelle Probleme der Systemtransformation*. Berlin: Duncker und Humblot, S. 43–68.

Low, Morris, Nakayama Shigeru und Yoshioka Hitoshi (Hg.) (1999): *Science, Technology and Society in Contemporary Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mainichi Shinbun (05.09.1999): Gurobaru Sutandādo: Nihon fūdo ni najimanai [Global Standard: Unpassend zum japanischen Kontext], S. 3.

Maruyama, Noboru (1998): „ISO kikaku no sekinin to kengen" ni kansuru mono [Zur Frage von Verantwortung und Befugnissen in ISO-Standards]. In: *Hinshitsu Kanri*, 49, S. 70–76.

Meyer, John W. und Brian Rowan (1977/78): Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony. In: *AJS* (*American Journal of Sociology*) 83, 2 (July 1977–May 1978), S. 340–363.

Milgrom, Paul und John Roberts (1995): Complementaries and Fit: Strategy, Structure, and Organizational Change in Manufacturing. In: *Journal of Accounting and Economics*, S. 179–208.

Moenius, Johannes (2001): Information versus Product Adaptation: The Role of Standards in Trade. International Business & Markets Research Center Working Paper, Northwestern University, Chicago.

Nakakita, Tōru (2001): Sangyō soshikiron kara mita sekai hyōjun no ronten seiri. In: Nakakita, Tōru und Watanabe Fukutarō (Hg.): *Seikai hyōjun no keisei to senryaku 2001*. Tōkyō: Nihon Kokusai Mondai Kenkyūsho, S. 21–48.

Nakao, Shu (1998): Kokusai hyōjunka to wa nani ka [Was bedeutet internationale Standardisierung?]. In: *Bōseki Geppō* [Monatszeitschrift für die Spinnerei] 622 (Dezember), S. 19–32.

Neuburger, Rahild (1994): Auswirkungen von EDI auf die zwischenbetriebliche Arbeitsteilung und Koordination – eine transaktionskostentheoretische Analyse. In: Sydow, Jörg und Arnold Windeler (Hg.): *Management interorganisationaler Beziehungen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 49–70.

Nikkei Weekly (02.12.2002): Investor Relations Association Names Six Winners for IR Excellence in FY 02, S. 12.

Nishizawa, Ryūji (1995): *Kurofune o mukaeta seizō genba: ISO 9000 shirīzu – rienjiniaringu o henkaku no daiippo ni* [Die Ankunft der schwarzen Schiffe in der Produktion: Ein erster Schritt zu Reformen durch Re-engineering und die ISO-9000-Serie]. Tōkyō: Sannō Daigaku Shuppanbu.

Nonaka, Ikujiro (1991): The Knowledge-Creating Company. In: *Harvard Business Review* (Nov.–Dec.), S. 96–104.

Nonaka, Ikujiro und Takeuchi Hirotaka: (1995): *The Knowledge-Creating Company: How Japanese Companies Create the Dynamics of Innovation*. Oxford: Oxford University Press.

North, Douglass C. (1992): *Institutionen, institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung*. Tübingen: Mohr Siebeck.

North, Douglass C. (1997): The Contribution of the New Institutional Economics to an Understanding of the Transition Problem. WIDER Annual

Lectures 1, UNU World Institute for Development Economics Research, Helsinki.

Oliveira, Marcos (1997): Integrating ISO 9000 and TQC for Greater Competitiveness. In: *Newsletter ISO 9000 News*, Vol. 6, Nr. 6. ISO, Genf. Auch online unter: http://www.qualitas.eng.br/qualitas_artigos_ingles_%20integrating. html (Zugriff am 27.08.2003).

Panther, Stephan (1998): Historisches Erbe und Transformation: „Lateinische" Gewinner – „Orthodoxe" Verlierer? In: Wegner, Gerhard und Josef Wieland (Hg.): *Formelle und informelle Institutionen: Genese, Interaktion und Wandel*. Marburg: Metropolis, S. 211–252.

Pascha, Werner (2002): *Wirtschaftspolitische Reformen in Japan – Kultur als Hemmschuh?* Duisburger Arbeitspapiere Ostasienwissenschaften 44, Institut für Ostasienwissenschaft, Gerhard-Mercator-Universität Gesamthochschule Duisburg.

Penz, Reinhard (1999): Legitimität und Viabilität. In: Priddat, Birger P. et al. (Hg.): *Institutionelle und Evolutorische Ökonomik*. Bd. 7. Marburg: Metropolis-Verlag.

Pfeffer, Jeffrey und Gerald Salancik (1978): *The External Control of Organizations: A Resource Dependence Perspective*. New York: Harper & Row.

Poensgen, Otto H. (1988): Kommunikation. In: Albers, Willi et al. (Hg.): *Handwörterbuch der Wirtschaftswissenschaft (HdWW)*. Bd. 4: *Handelsrechtliche Vertretung bis Kreditwesen in der Bundesrepublik Deutschland*. Stuttgart: G. Fischer, S. 466–477.

Power, Michael (1997): *The Audit Society: Rituals of Verification*. New York: Oxford University Press.

Reimers, Kai (1995): *Normungsprozesse – eine transaktionskostentheoretische Analyse*. Wiesbaden: Gabler.

Sangyō Gijutsu Kankyōkyoku (2001): Hyōjunka senryaku no sakutei ni tsuite [Zur Normungspolitik]. Unveröffentlicht.

Schoppe, Siegfried G. (Hg.) (1994): *Kompendium der Internationalen Betriebswirtschaftslehre*. 3. Aufl. München: Oldenbourg.

Soskice, David und Bob Hancké (1996): Von der Konstruktion von Industrienormen zur Organisation der Berufsausbildung: Eine vergleichende Analyse am Beispiel von Großbritannien, Deutschland, Japan und Frankreich. In: Diskussionspapier FS I, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, S. 96–310.

Storz, Cornelia (2002a): Standards und Kommunikation: Zum ökonomischen Problem von Mehrdeutigkeit und Kontrolle. Wittener Diskussionspapiere 100 (Mai), Fakultät für Wirtschaftswissenschaft, Universität Witten/Herdecke.

Storz, Cornelia (2002b): Zum Wandel der japanischen Unternehmensorganisation: Innovationsfähigkeit zwischen Diskontinuität und Stabilität. In: *Ordo: Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft* 53.

Storz, Cornelia (2003, im Erscheinen): Institutionelle Konvergenz durch Globalisierung? Die Standardisierungsarchitektur Japans im Spannungsfeld zwischen Offenheit und Gerichtetheit. In: Klemmer, Paul und Cornelia Storz (Hg.): *Wandel der Unternehmensstrukturen in Japan und Deutschland?*

Takeda, Yōkō (2000): *Purosesu no ākitekucha: Kigyōkan torihiki no jōhōka* [Prozeßarchitekturen: Der Einsatz von IuK-Technologien in Unternehmenstransaktionen]. In: *GLOCOM Review* 5, 4 (52), S. 1–14.

Takeishi, Akira and Fujimoto Takahiro (2001): Modularization in the Auto Industry: Interlinked Multiple Hierarchies of Product, Production, and Supplier Systems. IIR Working Paper 02/2001, Hitotsubashi University, Tōkyō.

Tietzel, M. (1994): Einleitung: Von Schreibmaschinen, Lemmingen und verärgerten Weisen. In: *Homo oeconomicus* 11, S. 339–347.

Tokinaga, Shōzō (1998): EDI ankēto chōsa ni yoru kigyōkan dēta kōkan bunseki [Eine Analyse zur Situation des Datenaustausches zwischen Unternehmen auf der Basis einer Umfrage zum Einsatz von EDI]. In: *Keizaigaku Kenkyū* 65, 3, S. 27–56.

Tomimasu, Kazuhiko et al. (2000): ISO 14001 ga kankyō jōhō kanshi ni ataeru eikyō [Wie sich ISO 14001 auf das Umweltinformationssystem auswirkt]. In: *Kenkyū Nenpō: Keieigaku, Kaikeigaku, Shōgaku* (Kōbe Daigaku Gakuin Keieigaku Kenkyūka) 46, S. 31–51.

Toyama, Akira (1998): Nihon ni okeru jōhō shisutemuka suishin no jisshō bunseki [Eine empirische Analyse des japanischen Informationssystems]. In: Hasegawa, Hiroshi (Hg.): *Nihongata keiei shisutemu no kōzō tenkan*. Chūō Daigaku Kigyō Kenkyūsho, Kenkyū sōsho, 13. Tōkyō: Chūō Daigaku Shuppanbu, S. 225–254.

Tsunoda, Katsuhiko (1998): TQM ni ISO 9000s no nani wo torikomu no ka [Was von der ISO-9000-Serie in TQM aufnehmen?]. In: *Hinshitsu Kanri* 49, 6, S. 65–70.

Tushman, Michael L. und Charles A. O'Reilly (1997): *Winning through Innovation: A Practical Guide to Leading Organizational Change and Renewal*. Boston: Harvard Business School Press.

Tyran, Jean-Robert und Lars P. Feld (2001): Why People Obey the Law. http://vwl3–10.ww.uni-magdeburg.de/anmeldungen/konferenz_2002/data/199.pdf (Zugriff am 11.02.03).

Walgenbach, Peter (2001): The Production of Distrust by Means of Producing Trust. In: *Organization Studies* 22, 693–714.

Wessling, Ewald (1991): *Individuum und Information: Die Erfassung von Information und Wissen in ökonomischen Handlungstheorien*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Wey, Christian (2003, forthcoming): Discussant: Christian Wey. In: Pascha, Werner (Hg.): *Systemic Change in the Japanese and German Economies: Convergence and Differentiation as a Dual Challenge*. London: Routledge Curzon.

Wimmer, Rudolf (1999): Wider den Veränderungsoptimismus – zu den Möglichkeiten und Grenzen einer radikalen Transformation von Organisationen. Wittener Diskussionspapiere 37, Fakultät für Wirtschaftswissenschaft, Universität Witten/Herdecke.

Yamada, Hajime (2001): Tokushū: Kikaku hyōjun o keiei ni ikasu [Sonderbericht: Standards und Normen für das Management nutzen]. In: *Sutaffu Adobaisā* [Staff Advisor], 8. August, S. 8–33.

VARIA

Japans Begegnung mit Okinawa

Kulturelle Identität und ihre politische Funktionalisierung[1]

Gabriele Vogt

Abstract: A region's cultural identity, publicly presented, can serve as a powerful means of political opposition. In Okinawan local politics of the 1990s, the two main schools of Okinawan cultural identity competed with each other to define the prefecture's role in the Japanese nation state. One school, politically of the progressive block, perceived Okinawa's role in Japan as a narrative of victim and thus strove for more independence from the nation state. The second group, the conservative politicians, saw the relationship between Okinawa and Japan as *Nichi-Ryū dōso-ron*, an ideology of common cultural and historical origins between the two regions.
The Okinawan identity dispute of the 1990s was won by the conservative group, which was strongly backed up by Japan's central government. Tōkyō managed to create and present Okinawa's "otherness" throughout the nation and thus kept other Japanese prefectures from experiencing solidarity with Okinawa's struggle for more decentralization, a topic closely linked to Okinawa's struggle against the high concentration of US military bases on the islands. Nevertheless, progressive Okinawan activists succeeded in creating a strong collective identity among the members of the prefecture's social movement. This identity, which still today is a good example of how a social movement might seek to influence a country's political culture, set itself against a mighty target, a dominant central government, and functioned as a regional political opposition.

Einleitung

Der Akutagawa-Preis, Japans begehrteste Auszeichnung für Schriftsteller, wurde 1996 an Matayoshi Eiki und 1997 an Medoruma Shun vergeben. Beide Autoren stammen aus Okinawa (Molasky und Rabson 2000: 1–3). Im Frühjahr 1999 gewann zum erstenmal eine Mannschaft aus Okinawa die nationalen Meisterschaften im High School Baseball (Arasaki 2000: 126–127). Die regionale Presse Okinawas überschlug sich jedesmal vor Freude. Die besondere Bedeutung der Ereignisse offenbart sich im Wortlaut einiger Zeitungsartikel der Zeit: „Yamato ni katta"[2] (Arasaki 2000:

[1] Diese Arbeit wurde durch ein Stipendium im Rahmen des Postdoc-Programms des DAAD ermöglicht. Dank gilt auch drei anonymen Gutachtern für wertvolle Hinweise zu einer früheren Fassung des vorliegenden Textes.

[2] Wir haben Yamato [hier: die japanischen Hauptinseln] besiegt.

126) wurde zum Schlagwort. Der okinawische Historiker Arasaki Moriteru bewertet diese in den lokalen Medien tagelang immer wiederkehrende Betonung der Tatsache, den Sieg gegen alle Autoren bzw. Sportler der Hauptinseln davongetragen zu haben, als Formulierung des Identitätskonflikts der Menschen Okinawas (Arasaki 2000: 126–127). Der Wunsch nach Abgrenzung vom japanischen Nationalstaat, der die okinawische Kultur nicht wertschätze, gar einzunehmen drohe, und der Wunsch nach Anlehnung an Japan, das Bedürfnis, Teil des japanischen Staates zu sein, stehen sich im okinawischen Identitätsstreit gegenüber. Diese spannungsgeladene Dichotomie spiegelt sich nicht nur in Okinawas Selbstperzeption wider, sondern wirkt sich auch – in Form von Opposition bzw. Kooperation – auf das politische Verhältnis zwischen der Präfekturregierung Okinawas und der japanischen Zentralregierung aus.

Ziel dieses Aufsatzes ist es, neben die in diesem Band behandelten Mißverständnisse in der Begegnung mit Japan ein ganz ähnliches Phänomen innerhalb Japans zu stellen. So treten zwischen den verschiedenen Präfekturen bzw. Regionen des japanischen Nationalstaates deutliche Divergenzen z.B. hinsichtlich charakteristischer Kulturelemente auf. Dies vermag zur bloßen Existenz sowie auch zur gezielten, etwa politisch motivierten Kultivierung von Mißverständnissen in den Begegnungen zwischen Zentrale und Präfekturen führen. Zahlreiche japanische Präfekturen weisen regionale kulturelle Besonderheiten auf, doch sind diese Charakteristika wohl nirgendwo ähnlich stark ausgeprägt wie in der Präfektur Okinawa. Auch werden sie in keiner anderen Präfektur in einem solchen Maße politisch funktionalisiert, wie das in Okinawa, insbesondere seit Mitte der 1990er Jahre, seit dem Wiederaufflackern der regionalen Antimilitärbewegung, zu beobachten ist. Dieses Phänomen, eine ausgeprägte politische Funktionalisierung regionaler Kulturelemente Okinawas, ist auch in umgekehrter Richtung, im Handeln der Zentrale gegenüber der Präfektur, nachzuvollziehen. Um diese beiden Aktionsstränge zwischen nationaler Regierung Japans auf der einen Seite und Präfekturregierung und Bevölkerung Okinawas auf der anderen Seite in ihrer ganzen ideologischen Dimension fassen und analysieren zu können, muß zunächst ein kurzer Abriß der Geschichte Okinawas gegeben werden. Darauf aufbauend wird der Identitätsdisput Okinawas über die Selbstdefinition als pro- oder antijapanisch in historischer sowie gegenwärtiger Perspektive analysiert. Dabei soll von der Hypothese ausgegangen werden, daß existente kulturelle Differenzen zwischen Okinawa und den japanischen Hauptinseln sowohl von Politikern und Aktivisten Okinawas als auch von der nationalen Regierung Japans im Sinne ihrer – zu definierenden – politischen Intention als das jeweilige Handeln legitimierende Faktoren benannt werden. Das heißt, diese kulturellen Differenzen werden zunächst in den öffentlichen

Diskurs gebracht, um dann teilweise durch vermeintlich Historisches belegt zu werden. Die jeweiligen Akteure versuchen dabei, sich den legitimierenden und identitätsstiftenden Charakter von Traditionen gezielt zunutze zu machen und konstruieren derlei Traditionen notfalls, sollten sie nicht ohnehin vorhanden und bereit zur Funktionalisierung sein. Schließlich werden die kulturellen Differenzen zur Identitätsstiftung innerhalb der Unterstützergruppe und damit zur Abgrenzung von jeweils anderen Gruppierungen eingesetzt, sowie, in letzter Konsequenz, als moralisches Druckmittel in realpolitischen Angelegenheiten ge- bzw. mißbraucht. In einem abschließenden Abschnitt sollen die gewonnenen empirischen Ergebnisse zur politischen Funktionalisierung der kulturellen Charakteristika Okinawas in den theoretischen Rahmen der Forschung zu sozialen Bewegungen eingeordnet werden. Unmittelbar an diese Einführung anschließen wird sich jedoch zunächst ein Abschnitt über die Bedeutung der Konzepte von Kultur und Identität für gegenwärtige soziologische und politikwissenschaftliche Analysen sozialer Bewegungen. Die Klärung dieser Begrifflichkeiten erscheint insbesondere für die Analyse eines auf starken kulturellen Identitäten fußenden Konflikts, wie dem zwischen Okinawa und den japanischen Hauptinseln, unverzichtbar.

1. Zu den Begrifflichkeiten: Kultur und Identität in sozialen Bewegungen

> [...] social movements are not just shaped by culture; they also shape and reshape it. Symbols, values, meanings, icons, and beliefs are adopted and molded to suit the movement's aims and frequently are injected into the broader culture via institutionalization and routinization. (Johnston und Klandermans 1995: 9)

Die Verbindung zwischen Kultur und sozialen Bewegungen, wie sie hier von Johnston und Klandermans charakterisiert wird, beruht auf zwei Eckpunkten: Kultur beeinflußt soziale Bewegungen, und umgekehrt beeinflussen auch soziale Bewegungen Kultur. Einige Kulturelemente werden den Zielen von sozialen Bewegungen angepaßt. Dabei entstehende abgeänderte Kulturelemente wiederum wirken durch Institutionalisierung und Herausbildung von Routinen auf die ursprüngliche Kultur zurück. Weder Kulturen noch soziale Bewegungen sind demnach als etwas Statisches zu verstehen; beide Seiten sind vielmehr ständigen Neudefinitionen unterworfen. Gerade dies macht diese Faktoren bzw. deren Verbindung in den Sozialwissenschaften so schwer faßbar. Es soll hier dennoch am Fallbeispiel Okinawas in den 1990er Jahren der Versuch unternommen wer-

den, den Zusammenhang zwischen einer regionalen Kultur bzw. einer sich auf diese stützenden kollektiven Identität und dem Aufstieg und Niedergang einer sozialen Bewegung herauszuarbeiten. Dabei soll von folgenden Begriffskonzepten ausgegangen werden.

In den 1950er Jahren erstmals durch Gabriel Almond, Sidney Verba, Edward Bandfield und andere in die Politikwissenschaften eingeführt, kommt dem Begriff der Kultur derzeit eine nicht zu unterschätzende Bedeutung in einschlägigen Studien zu. Kultur wird in diesem Kontext verstanden als „Standardisierungen, die in Kollektiven gelten" (Hansen 2000: 39). Durch Kommunikation von Standardisierungen werden Kollektive zunächst formiert sowie im weiteren Geschichtsverlauf stabilisiert. Ein solcher Prozeß kann z.B. nach der Herausbildung der relativ stabilen „Superkollektive Volk und Nation" (Hansen 2000: 206) als erfolgt gelten. Zu den Vertretern der gegenwärtigen Generation von Politikwissenschaftlern, die auf die Bedeutung der Kultur in ihrer Disziplin hinweisen, ist neben Francis Fukuyama, Lawrence Harrison, Seymour Martin Lipset und anderen der durch seine These vom *Clash of Civilizations* (1996) einer breiten Öffentlichkeit bekannt gewordene Samuel Huntington zu zählen. Die Kulturdefinition Huntingtons liest sich wie folgt:

> [...] we define culture in purely subjective terms as the values, attitudes, beliefs, orientations, and underlying assumptions prevalent among people in society. (Huntington 2000: xv)

Gemeinsam ist dem Kulturverständnis Hansens und dem Huntingtons die Betonung des Konsenses, der innerhalb einer Gruppe von Personen, sei es ein Kollektiv oder eine Gesellschaft, zu bestimmten Aspekten des menschlichen Zusammenlebens vorherrschen müsse. Erst wenn ein solcher Konsens bestehe, so beide, könne sich Kultur entwickeln. Über Generationen hinweg erhalten – wenngleich durchaus dynamischen Veränderungen unterworfen – bleiben Kulturelemente schließlich mit Hilfe des sogenannten kulturellen Gedächtnisses. Dieses wächst im gesellschaftlichen Umfeld zum einen durch seine Stabilisierung, z.B. in der Schrift, und zum anderen durch Distanzierung von ihm, z.B. in Kunst und Wissenschaft, zur Identität heran. Im Konzept von Jan und Aleida Assmann wird das kulturelle Gedächtnis als leistungsfähige Form der Kommunikation zwischen den Zeiten verstanden (Assmann 1999: 89; Borsò 2001: 48–53). Das kulturelle Gedächtnis prägt über Jahrzehnte hinweg kollektive, aber auch bis zu einem gewissen Grad – dem Grad der Beeinflußbarkeit von Individuen durch Idealvorgaben des Kollektivs – personale Identitäten. Politisches Handeln, das sich auf derlei Identitäten stützt, ist entsprechend kulturell determiniert. Als einen „paradigmatische[n] Fall des kulturellen Gedächtnisses" versteht Aleida Assmann Traditionen:

> Tradition und Erinnerung haben gemein, daß sie einen Bezug zur Vergangenheit unterhalten, indem sie etwas Vergangenem eine Präsenz in der Gegenwart schaffen. (Assmann 1999: 88)

Assmann unterscheidet ferner zwischen einem vormodernen Begriff der Tradition, der deren Legitimationscharakter hervorhebe, und einem nachmodernen, der deren Rolle der Identitätssicherung betone. Beide Funktionen des Traditionsbegriffs sind für die Forschung zu sozialen Bewegungen, insbesondere zu solchen, deren Akteure sich auf kulturelle Motive des Handelns berufen, von großer Relevanz. Sowohl die Funktion des Legitimationscharakters von Traditionen als auch der Identitätssicherung versprechen eine so deutliche moralische, psychologische, politische und organisatorische Stärkung einer sozialen Bewegung (Tarrow 1998: 118–120), daß allzuoft existente Traditionen durch Mythen oder Legenden verstärkt bzw. Traditionen sogar neu erfunden werden. Derlei neu erfundene Traditionen, denen historische Wurzeln abzusprechen sind, erfüllen, so Hobsbawm in *The Invention of Tradition* drei zentrale Funktionen: Sie steigern durch Kollektivsymbolik den Gruppenzusammenhang, sie legitimieren Institutionen und Autoritäten, und sie etablieren außerdem Wertstrukturen und prägen Verhalten (Hobsbawm 1983: 9–14). Die Schaffung von Kohäsion innerhalb der Gruppe, von Legitimation ihrer Institutionen sowie von innerhalb der Gruppe gültigen Wertstrukturen ist gerade bei der Herausbildung solcher sozialen Bewegungen, die in ihren Zielsetzungen auf Opposition gegenüber vorherrschenden gesellschaftlichen Konsensformen abzielen, von großer Bedeutung. Äußerst beachtenswert im Zusammenhang mit der Legitimationsfunktion von Traditionen erscheint ferner Assmanns Anmerkung, nicht nur Machthaber erfänden Traditionen zum Erhalt ihres Herrschaftsanspruchs, sondern auch unterdrückte Minderheiten kreierten Traditionen, „um über eine gemeinsame Symbolwelt politische Stimme und Handlungsmacht zu gewinnen" (Assmann 1999: 90). Marginalisierte Gruppen, häufig Träger sozialer Bewegungen, sehen gerade in einer starken kulturellen, d.h. insbesondere traditionsreichen Legitimation ihres Handelns eine der Möglichkeiten, ihren konkreten politischen Forderungen mehr Gewicht zu verleihen. Selbst auf einer weniger bewußten Ebene als dieser eben skizzierten dienen kulturelle Legitimationen und kulturelle Identitäten den Akteuren sozialer Bewegungen als Handlungsmuster:[3]

[3] Ebenfalls als Handlungsmuster definiert Almond politische Kultur: „The term political culture [...] refers to the specifically political orientations – attitudes toward the political system and its various parts, and attitudes toward the role of the self in the system. We speak of political culture just as we can speak of an economic culture or a religious culture. It is a set of orientations toward a special set of social objects and processes" (Almond und Verba 1963: 13).

> [...] cultural influences achieve their significance insofar as they are used by individual social actors to interpret situations and arrive at courses of action. (Johnston und Klandermans 1995: 18)

Derlei kulturell determinierte Handlungsmuster – Castells (1997: 66) spricht von „historic memory" – gewinnen insbesondere dann wieder an Bedeutung für Akteure, wenn sich alltägliche Netzwerke zu transformieren scheinen und die Lebenswelt des einzelnen zu groß wird, um noch individuell effizient kontrolliert werden zu können. Als Reaktion auf ein solches Phänomen, unlängst als eine Folge der Globalisierung zu beobachten, entstehen durch die Konstruktion neuer kultureller Codes aus historischem Material neue Muster von Bedeutungen und Identitäten (Castells 1997: 65–66). Hall nennt diesen Prozeß Fragmentierungen kollektiver und personaler Identitäten. Sie seien insbesondere auf den Bedeutungsverlust des Gebildes Nation zurückzuführen und inspirierten die Herausbildung zum einen von globalen Identitäten sowie zum anderen von Nachbarschafts-Identitäten (Hall 1999: 90). Das heißt, Individuen identifizieren sich entweder, im Sinne der Beckschen Risikogesellschaft (Beck 1986), mehr mit der Weltgemeinschaft oder aber mit Gruppen der unmittelbar erfahrbaren Umwelt. Die Bedeutung von Teilidentitäten, die relativ unabhängig vom Gebilde der Nation bestehen können, nimmt für den einzelnen und für Kollektive zu.[4] Hall argumentiert ferner, daß gerade die „Konstruktion der Differenz" (Hall 1999: 94) unabdingbar sei für den Prozeß der Erkenntnis einer eigenen Identität. Nur die Abgrenzung vom jeweils anderen, vom Fremden, ermögliche letztlich das Bewußtwerden um das signifikant Eigene, das die Identität Schaffende (Hall 1999: 91–95). Auch Yoshino betont die Bedeutung der Existenz des anderen für die Definition der eigenen, hier insbesondere nationalen Identität. „[A] symbolic boundary concerned with differences between ‚us' and ‚them'" (Yoshino 1992: 52) sei demnach notwendig, um seine eigene Identität zu erfassen. Della Porta und Diani stimmen mit Hall und Yoshino überein, wenn sie die Konstruktion von Identität als „social process" (Della Porta

[4] Die Fragmentierung von Identitäten sowie allgemein die perzipierte steigende gesellschaftliche und politische Bedeutung von Identitäten spiegelt sich auch in den Sozialwissenschaften wider: Eine Studie von Abdelal, Herrera, Johnston und Martin, alle Harvard University, untersucht u. a. die quantitative Verbreitung des Identitätsbegriffes in sozialwissenschaftlichen Publikationen zwischen 1988 und 1999. Es ergab sich dabei ein sprunghafter Anstieg der sozialwissenschaftlichen Thematisierung von Identität in den 1990er Jahren. Diese Tendenz konnte insbesondere auch bei Artikeln in politikwissenschaftlichen Fachzeitschriften nachgewiesen werden (Abdelal et al. 2001, Internet).

und Diani 1999: 85) charakterisieren. Melucci hebt eine „relational dimension" von Identität hervor: „[...] self-definition must also gain social recognition if it is to provide the basis for identity" (Melucci 1995: 47). Castells versteht die Konstruktion von Identität gar als einen Prozeß, „marked by power relationships" (Castells 1997: 7). Im folgenden soll das Identitätsverständnis Castells, insbesondere im Hinblick auf die Identität von Akteuren in sozialen Bewegungen, erläutert werden. Castells definiert Identität wie folgt:

> Identity is people's source of meaning and experience. [...] By identity, as it refers to social actors, I understand the process of construction of meaning on the basis of a cultural attribute, or related set of cultural attributes, that is / are given priority over other sources of meaning. (Castells 1997: 6)

Nach Castells sind kulturelle Eigenschaften der zentrale Faktor bei der Charakterisierung von Bedeutungen und Erinnerungen, die die Identität sozialer Akteure prägen. Er definiert ferner drei verschiedene Varianten politisch relevanter Identitäten: Legitimationsidentität, Widerstandsidentität und Projektidentität. Die Legitimationsidentität wird von vorherrschenden Institutionen innerhalb einer Gesellschaft eingeführt, um ihre dominante Stellung gegenüber den Aktivisten weiterhin zu sichern. Eine Widerstandsidentität wird von marginalisierten Gruppen kreiert, die sich mit ihrer Hilfe gegen den politischen, wirtschaftlichen, sozialen etc. Status quo der aktuellen Gesellschaftsform wehren wollen. Projektidentitäten schließlich entstehen aus dem durch kulturelle Identitäten determinierten Handeln sozialer Akteure als Mittel zum Zweck der Transformation der Gesellschaft. Identitäten sozialer Akteure können im historischen Verlauf durchaus mehrfach ihre typologischen Charakteristika verändern: So kann aus einer Widerstands- eine Projektidentität werden und diese evtl. auch zu einer Legitimationsidentität heranwachsen (Castells 1997: 8). Doch auch die Identitäten selbst sind einem steten Wandel unterworfen. Insbesondere in Konfliktsituationen werden sie Neudefinitionen unterzogen, treten Spannungen zwischen konkurrierenden Identitäten auf, und Visionen über neue Formen von Identitäten entstehen (Della Porta und Diani 1999: 109).[5] Die Konstruktion von Identität ist ein zentraler Bestandteil kollektiven Handelns (Della Porta und Diani 1999: 109). Dies wird besonders deutlich bei der Formierung kulturell determinierter Identitäten.

---

[5] Tarrow charakterisiert die Wandelbarkeit von Identitäten wie folgt: „[...] identities are not simply woven out of a whole cloth, but respond to changes in political opportunity and constraint, strategic needs, and available cultural materials [...]" (Tarrow 1998: 120).

Für die Analyse sozialer Bewegungen muß sich nun die Frage anschließen, wann und wie derlei kulturelle Identitäten zu politisch signifikantem Handeln führen. Es wird nach McAdam, Tarrow und Tilly (2001: 134) davon ausgegangen, daß allen Identitäten eine politische Seite, tatsächlich oder zumindest potentiell, zu eigen ist. Der politische Charakter von Identitäten wird jedoch erst dann offensichtlich, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: wenn zum einen Menschen auf der Basis dieser Identitäten politische Forderungen stellen und wenn zum zweiten Regierungen entweder Ziel dieser Forderungen sind oder aber zumindest eine dritte Partei in der Konfliktsituation darstellen (McAdam, Tarrow und Tilly 2001: 134). Identitäten stehen im Zentrum zivilgesellschaftlichen politischen Engagements:

> Over the course of contentious politics, actors take action in the names of identities. Identities define their relations to specific others. Their actions actually consist of *inter*actions with those others, interactions that center on claim making. (McAdam, Tarrow und Tilly 2001: 137; Hervorhebung im Original)

Akteure sozialer Bewegungen agieren im Namen der Identität, so McAdam, Tarrow und Tilly. Da sich die Analyse sozialer Bewegungen meist mit mehreren und nicht nur mit einer Person befaßt, erscheint eine Konzentration auf kollektive Identitäten, im Gegensatz zu personalen Identitäten, hier angebracht. Melucci definiert kollektive Identität als einen Prozeß der Konstruktion eines Aktionssystems. Demnach ist kollektive Identität eine interaktive und geteilte Definition, ein Netzwerk aktiver Beziehungen zwischen Akteuren, das von mehreren Individuen produziert wird, ein gewisses Maß emotionalen Engagements voraussetzt und sich auch anpassen muß an das gegebene politische und gesellschaftliche Umfeld (Melucci 1995: 44–45). Für Melucci ist die Herausbildung sozialer Bewegungen untrennbar mit kollektiver Identität verbunden:

> Collective identity is a learning process that leads to the formation and maintenance of a unified empirical actor that we call a social movement. (Melucci 1995: 49)

Er klassifiziert kollektive Identität als „key analytical dimension" (Melucci 1988: 343) soziologischer Forschung, die sich mit kollektiven Phänomenen befaßt. Denselben Stellenwert nehmen kollektive Identität bzw. die sie prägenden Wertesysteme und Ideologien für Inglehart ein. Er erkennt vier Faktoren, die den Charakter sozialer Bewegungen determinieren: Dazu zählen das konkrete politische Problem, mit dem sich die Bewegung befaßt, und die sogenannte *political opportunity structure*, das gegebene Umfeld, in dem eine soziale Bewegung angesiedelt ist. Ferner

sind die individuellen Fähigkeiten der Mitglieder einer sozialen Bewegung für deren Ausprägung bestimmend. Schließlich jedoch seien Wertesystem und Ideologie, die einer sozialen Bewegung in Form der kollektiven Identität der Akteure zugrunde liegen, ausschlaggebend für die Gestaltung einer sozialen Bewegung (Inglehart 1990: 371–375). Nicht alleine die Existenz dieser von Wertesystem und Ideologie geprägten kollektiven Identität führe – bei guten Bedingungen der anderen drei genannten Faktoren – zur Herausbildung einer sozialen Bewegung. Erst das Bewußtsein um kognitive Implikationen persönlicher Werte ruft letztlich zivilgesellschaftliches Engagement hervor, so Inglehart (1990: 372). Gerade dies sei auch das Erklärungsmuster, fragt man nach dem Unterschied zwischen sogenannten alten und neuen sozialen Bewegungen. Alte soziale Bewegungen, wie etwa die Arbeiterbewegung, fochten für eigene Ziele; ein Erfolg der Bewegung war mit der Verbesserung der individuellen Lebenssituation verknüpft. Neue soziale Bewegungen, z.B. die Umweltschutzbewegung, hingegen agierten idealistisch; ihr Erfolg bringt die Verbesserung der allgemeinen gesellschaftlichen Lebensumstände mit sich. Inglehart sieht Parallelen zwischen dem Popularitätsgewinn neuer sozialer Bewegungen und dem Wandel von materiellen zu postmateriellen Werten in Industriegesellschaften in den 1970er und 1980er Jahren, die der *World Value Survey* nachvollziehen läßt (Inglehart 1990: 66–103; 2000: 80–97). Je mehr Wert auf Postmaterielles, etwa auf das Gemeinwohl, gelegt werde, desto wahrscheinlicher werde ein Engagement in sozialen Bewegungen. Kultur, kulturelles Gedächtnis und daraus erwachsende kollektive Identitäten gelten als ein zentraler Pfeiler der Motivation für das politische Handeln von Akteuren innerhalb neuer sozialer Bewegungen.

Analysiert werden können neue soziale Bewegungen am umfassendsten durch die Kombination dreier methodischer Ansätze. Zunächst gilt es durch die Beobachtung des Verhaltens sozialer Akteure bestimmte soziale Konditionen ihres Verhaltens in der Mobilisierung der Aktivisten und des allgemeinen Protestes zu begreifen. Das heißt, es müssen Informationen insbesondere zum sozialen Profil der Aktivisten einer Bewegung sowie zu den Makroprozessen innerhalb der Gesellschaft, die das kollektive Handeln der Bewegung beeinflussen, charakterisiert werden. Der zweite analytische Schwerpunkt befaßt sich mit den Perzeptionen, Repräsentationen und Werten der Akteure. Hierbei lautet die Forschungsfrage: Was denken die Aktivisten einer sozialen Bewegung? Schließlich kann, drittens, eine quantitative Analyse kollektiver Ereignisse, z.B. hinsichtlich der Größe der Bewegung, der Typen von Akteuren bzw. des Aktionsrepertoires der Aktiven, die Ergebnisse abrunden. Dabei soll untersucht werden, wie soziale Bewegungen sich gegenüber politischen Autoritäten verhalten und

wie sie durch deren Reaktionen beeinflußt werden (Melucci 1995: 55–58). Die folgenden Ausführungen zur Fallstudie des politischen Widerstands der Präfektur Okinawa in Japan in den späten 1990er Jahren werden diese drei Aspekte, die Position der Bewegung innerhalb der Gesellschaft, den Hintergrund an Werten und Ideologien der Akteure sowie die Beziehung zwischen der Bewegung und der lokalen bzw. nationalen Regierung, aufnehmen. Ein Schwerpunkt wird dabei auf dem zweiten der genannten Aspekte liegen, da an dieser Stelle insbesondere von Interesse sein soll, die politische Dimension des Widerstandes einer sozialen Bewegung, die sich auf eine ungewöhnlich ausgeprägte, kulturell determinierte kollektive Identität ihrer Akteure berufen kann, herauszustellen. Zunächst aber wird, wie oben bereits angekündigt, ein kurzer Überblick über die Geschichte Okinawas gegeben, um die Existenz der von Japan divergenten Kulturelemente, die zum zentralen Faktor der kollektiven Identität der Aktivisten wurden, zu erläutern.

2. Zur Herausbildung der kulturellen Identität Okinawas

Okinawas kulturelle Identität entsteht zum einen in ihrer historischen Dimension als Produkt des kulturellen Gedächtnisses der Region und zum anderen in ihrer Unmittelbarkeit als Ergebnis einer Abgrenzung zwischen Selbstperzeption und Perzeption des anderen, Japans. „Remembrance and culture always have powerfully political dimensions, but that fact is unusually explicit in Okinawa now", argumentiert die Historikerin Laurie Hein (2001: 33). Die seit Mitte der 1990er Jahre tatsächlich ungewöhnlich kraftvolle politische Dimension der kulturell determinierten kollektiven Identität Okinawas liegt in ihrer Bedeutung für die Formierung und Stabilisierung der pazifistischen Bewegung innerhalb der Präfektur. Die kulturell determinierte kollektive Identität der Okinawaer wurde im Verlauf dieser sozialen Bewegung sowohl als kooperierendes als auch als opponierendes Element für bzw. gegen diese Bewegung funktionalisiert. Die für das Verständnis der Geschichte Okinawas (bzw. der Ryūkyū-Inseln)[6]

[6] Mit Ryūkyū-Inseln wird das Archipel bezeichnet, das sich zwischen der Südspitze Kyūshūs und Taiwan erstreckt. Der Begriff Ryūkyū weckt zunächst historische Assoziationen zum gleichnamigen Königreich. Die heutige Präfektur Okinawa ist jedoch nicht völlig identisch mit dem Ryūkyū-Königreich, da Teile des Archipels, die sogenannte Satsunan-Inselgruppe, 1871 dem Verwaltungsbezirk des heutigen Kagoshima zugeschlagen wurden (Schwind 1990: 236).

und seines Verhältnisses zum japanischen Zentralstaat notwendigen Eckdaten werden in Tabelle 1 dargestellt.

1187	Shunten wird erster König von Ryūkyū
1372	König Satto entsendet erste Tributschiffe nach Ming-China
1429	Shō Hashi eint das Königreich Ryūkyū: Beginn des Goldenen Zeitalters
1609	Satsuma-Invasion: Beginn der Herrschaft des Shimazu-Clans in Ryūkyū
1879	*Ryūkyū shobun*: Abschaffung des Königreiches Ryūkyū und Errichtung von *Ryūkyū-han* [Daimyat Ryūkyū], später *Okinawa-ken* [Präfektur Okinawa]
1899	Beginn der Emigrationswelle nach Hawaii als Reaktion auf die fortschreitende Japanisierung der Inseln
1945	Schlacht um Okinawa (26.03.–23.06.), Ende des Zweiten Weltkrieges, Beginn der US-Administration
1947	*Tennō messēji* (Shōwa-Tennō schlägt dauerhafte Besatzung Okinawas durch das US-Militär bei gleichzeitig erfolgender rascher Entlassung Rest-Japans in die staatliche Souveränität vor)
1950er	*Shimagurumi tōsō* (inselweiter Widerstand gegen US-Landverpachtungssystem)
1960er	Fukkikyō (Bewegung zur Rückgliederung an Japan)
1965	Japans Ministerpräsident Satō besucht Okinawa
1968	Yara Chōbyō wird erster frei gewählter Gouverneur Okinawas
1972	Rückgliederung Okinawas an Japan (15.05.)
1990	Ōta Masahide wird zum Gouverneur Okinawas gewählt und 1994 im Amt bestätigt
1995	Beginn einer neuen großen Widerstandsbewegung gegen die andauernde Präsenz des US-Militärs in Okinawa
1998	Inamine Keiichi wird zum Gouverneur Okinawas gewählt und 2002 im Amt bestätigt
2000	G8-Gipfel wird in Okinawa abgehalten (21.–23.07.)

Tab. 1: **Eckdaten der Geschichte der Ryūkyūs**

Quellen: Arasaki 1996; 2000: 230–233; Hook und McCormack 2001: 23; Kerr 2000; *Okinawa Times Weekly Times* 30.11.2002, Internet; Ōta 1990: 316; 1996a.

Die Zugehörigkeit Okinawas als Präfektur zum japanischen Nationalstaat – zwischen 1879 und 1945 und wieder seit 1972 – ist derzeit von insgesamt noch nicht einmal einhundertjähriger Dauer. Seit der Rückgliederung an

Japan 1972 setzt die japanische Zentralregierung gezielt Wirtschaftsförderprogramme um (Tomikawa und Momose 1999: 15), die in Zehnjahresschritten die Angleichung des Lebensstandards der Präfektur Okinawa an den landesweiten Durchschnitt erreichen sollen. Bis heute ist dieses Vorhaben nicht vollendet: Okinawa hat immer noch die höchste Arbeitslosenrate sowie das geringste Bruttosozialprodukt aller japanischen Präfekturen (Okinawa Sōgō Jimukyoku 2002, Internet; Tomikawa und Momose 1999: 38). Die Sonderstellung, die Okinawa derzeit innerhalb des japanischen Staates einnimmt, ist jedoch nicht auf derlei politische und ökonomische Faktoren begrenzt. Auch eine Vielzahl kultureller Elemente und damit die kulturelle Identität der Inselpräfektur unterscheiden sich in großem Maße von denen anderer japanischer Präfekturen. In seinem Artikel „Identity Crisis" charakterisiert der Journalist Tim Larimer – etwas überzogen, aber dennoch treffend – Okinawas Potpourri an kulturellen Identitäten wie folgt:

> Genetically linked to China, culturally influenced by America, legally part of Japan and spiritually immersed in the tropics, Okinawa don't know who they are anymore. (Larimer 2000, Internet)

Tatsächlich finden sich in der Gegenwartskultur Okinawas nicht nur Elemente, die der japanischen Kultur ähnlich sind, sondern auch solche, die ihren Ursprung im chinesischen, südostasiatischen, aber auch im US-amerikanischen Kulturkreis haben. Die Übernahme der aus diesen Regionen stammenden Kulturelemente durch die Bewohner der Ryūkyū-Inseln läßt sich teilweise einige Jahrhunderte zurückverfolgen (Kerr 2000) und ist derzeit insbesondere noch im Bereich der Künste und des Handwerks nachzuvollziehen. Auf eine detaillierte Analyse dieser besonderen, Okinawa von Japan distanzierenden Kulturelemente muß an dieser Stelle verzichtet werden. Es soll aber auf einige Publikationen zu diesem Thema hingewiesen werden, die zur weiteren Lektüre empfohlen werden können: Einen guten Überblick über die Thematik bieten Arasakis (2000) *Okinawa no sugao: Profile of Okinawa*, Barrell und Tanakas (1997) *Okinawa Dreams OK*, Johnsons (1999) *Okinawa: Cold War Island* sowie das von Teruya und Yamazato (1995) herausgegebene *Sengo Okinawa to Amerika: Ibunka sesshoku no 50 nen* [Okinawa und Amerika in der Nachkriegszeit: 50 Jahre Kontakt unterschiedlicher Kulturen]. Die analytische Verbindung zwischen der Kultur Okinawas und der Identität der Inselbewohner wird insbesondere in zwei der neuesten Publikationen zum Thema, Allens (2002) *Identity and Resistance in Okinawa* sowie dem von Hein und Selden (2003) herausgegebenen *Islands of Discontent*, aufgegriffen. Die kulturellen Unterschiede zwischen Okinawa und den japanischen Hauptinseln markieren in den Augen vieler Japaner die Fremdartigkeit, den exotischen Cha-

rakter Okinawas. Die politisch zielgerichtete Funktionalisierung dieser allgemein verbreiteten Perzeption durch die nationale Regierung Japans muß als Reaktion der Zentralregierung auf den sich in den 1990er Jahren intensivierenden Identitätsdisput Okinawas gewertet werden. Einerseits wurde also die originäre kulturelle Identität Okinawas von den beiden am Identitätsdisput beteiligten Gruppen – denjenigen, die sich für Kooperation mit, und denjenigen, die sich für Opposition gegen Tōkyō aussprachen – argumentativ verwendet; andererseits nutzte die Zentralregierung ebendiese von Okinawas oppositionellen Aktivisten und Politikern dargestellte kulturelle Identität, um die Präfektur innenpolitisch zu isolieren.

3. Zum Identitätsstreit Okinawas

Die Definition einer Identität Okinawas durch die Bewohner der Präfektur erfolgt durch die „Konstruktion der Differenz" (Hall 1999: 94), d.h. durch Abgrenzung vom anderen, vom japanischen Zentralstaat im allgemeinen und von der in der Interdependenzstruktur mit der Präfektur Okinawa eindeutig dominanten Zentralregierung in Tōkyō im besonderen. Bei diesem Prozeß der Abgrenzung bildet sich unter den Bewohnern Okinawas eine sogenannte Nachbarschafts-Identität (Hall 1999: 90) heraus, die sich auf die Existenz eines einenden kulturellen Gedächtnisses der Region stützt (Borsò 2001: 48–53). Diese Nachbarschafts-Identität Okinawas kennt zwei in ihrer Ausrichtung, d.h. insbesondere bezüglich des Verhältnisses Okinawas zu Japan, völlig unterschiedliche Hauptströmungen. Zum einen wird Okinawa als Opfer japanischer Aggression verstanden, zum anderen als natürlicher Teil Japans perzipiert. Entsprechend wird z.B. der *Ryūkyū shobun* von 1879 entweder als traumatisches Erlebnis von Unterjochung durch eine fremde Macht oder aber als ordnendes Moment innerhalb der Herausbildung des japanischen Nationalstaates interpretiert. Beide Strömungen dieser Okinawa-Identität werden in neuerer Zeit, insbesondere seit Mitte der 1990er Jahre ganz offensichtlich zu politischen Zwecken funktionalisiert. Die Vertreter der Theorie von Okinawa als Opfer japanischer Aggression verstehen sich dabei als regionale politische Opposition zu Tōkyō, die Anhänger der Theorie von Okinawa als natürlichem Teil Japans wiederum argumentieren für eine Kooperation mit Tōkyō (Vogt 2003: 169–201).

3.1 Opposition gegen Tōkyō

Das Verständnis von Okinawas Geschichte als einer Historie des Leidens gründet sich auf eine Reihe stets wiederkehrender Unterdrückungen und Aggressionen, insbesondere durch Japan, historisch aber auch durch China sowie derzeit durch die USA, gegenüber der Region. Die Menschen Okinawas, die der Selbstperzeption in der Opferrolle verhaftet sind, erleben diese Identität gegenwärtig auf zwei Ebenen: Die erste, ganz konkrete Ebene, benennt Okinawas Identität als Opfer der von den nationalen Regierungen der USA und Japans formierten Politik, etwa zwei Drittel der in Japan ansässigen US-Soldaten in Okinawa zu stationieren. Dieser Teil der Opferrolle Okinawas, das Tragen der Hauptlast der sich aus Artikel 6 des Vertrages über Sicherheit und Zusammenarbeit zwischen Japan und den USA für Japan ergebenden Verpflichtungen (Ministry of Foreign Affairs of Japan 2001, Internet), konstituiert sich z.B. in Lärm- und anderen Umweltbelastungen und in einer Kriminalitätsrate, die deutlich über dem japanischen Durchschnitt liegt. Auch kann über etwa 20% der Präfekturfläche, das vom US-Militär genutzte Land, nicht frei verfügt werden, was, so der ehemalige Gouverneur Ōta Masahide, für die Präfektur insbesondere ein ökonomisches Hindernis bedeutet (Francis 1999: 201; Hook und McCormack 2001: 25; Ōta 09.11.1999, Interview).

Die zweite Dimension der Opferrolle liegt in ihrer psychologischen Ebene begründet. Okinawas stillschweigendes Einverständnis mit einer auf militärische Stärke ausgerichteten Politik Washingtons und Tōkyōs steht in offenem Konflikt zu der Perzeption der Inselkette als Pfeiler des regionalen Pazifismus, wie sie in der Präfekturbevölkerung, die sich selbst hauptsächlich in der Opferrolle sieht, weit verbreitet ist. Okinawa wird als durch und durch pazifistisch, Japan und die USA hingegen als militaristisch wahrgenommen. Ab Mitte der 1990er Jahre nun versuchen diejenigen, die Okinawa hauptsächlich in der Opferrolle sehen, anhand der politischen Instrumentalisierung dieser zweiten Ebene des Identitätsverständnisses, d.h. anhand eines proklamierten Okinawa-Pazifismus, die realpolitischen Gegebenheiten der Stationierung von ca. 30.000 US-Soldaten in der Präfektur (United States Military 1995, Internet) und damit die erste Ebene der Opferrolle zu verändern.

Die Analyse der Selbstperzeption Okinawas in der Opferrolle muß entsprechend am grundlegenden Argument dieser Theorie, an der Existenz eines Okinawa-Pazifismus, ansetzen. Existiert ein Okinawa-Pazifismus tatsächlich, oder ist seine Proklamation nicht vielmehr der Kategorie von Traditionalismen, von erfundenen Traditionen – Antoni (1991: 125) spricht von „künstlicher Alterspatina", die den „Eindruck des historisch Legitimierten vermittelt" – zuzurechnen? Verfügt die Selbstperzeption in der

Opferrolle, die seit Mitte der 1990er Jahre die regionale politische Opposition zur Zentralregierung prägt, über ein reales, starkes Fundament, und was bedeutet dies für Tōkyōs Handlungsspielraum diesem Phänomen gegenüber?

Der ideologische Grundpfeiler, auf den sich die These eines okinawischen Pazifismus stützt, ist das angeblich historische Waffenverbot innerhalb der Inselkette. Zu Ehren des dreißigjährigen Thronjubiläums des Ryūkyū-Königs Shō Shin wurde zwischen 1507 und 1509 an der Momourasoe-Balustrade des Shuri-Schlosses ein mit Inschriften zu den Errungenschaften Shō Shins reich geschmücktes Monument errichtet. Die vierte dieser Inschriften wurde u.a. von George H. Kerr, dem Autor des 1958 erstmals erschienenen umfassenden Geschichtswerks *Okinawa: The History of an Island People* als das sogenannte allgemeine Waffenverbot der Ryūkyūs verstanden. Kerr übersetzte wie folgt: „Private ownership and use of arms were done away with" (Kerr 2000: 105).[7] Historiker wie Sakihara Mitsugu, der u.a. das Nachwort zur im Jahr 2000 erschienenen Neuauflage von Kerrs Buch verfaßte, vermuten, daß Kerr sich bei seiner Übersetzung der Inschrift an die von Iha Fuyū, dem Begründer der Okinawa-Studien (Siddle 1998: 125), angefertigte Übersetzung anlehnte. Ihas Übersetzung der vierten Inschrift, später als „This country used the armor for utensils" (Sakihara 2000: 543) ins Englische übertragen, war ursprünglich Anfang des 20. Jahrhunderts in seinem Sammelband *Ko Ryūkyū* [Das alte Ryūkyū] erschienen, der hinsichtlich der Forschungsergebnisse aus den Bereichen Geschichte, Volkskunde und Sprachlehre bis heute als Standardwerk der Okinawaforschung gilt (Okinawa-ken Seishi Kakei Daijiten Hensan Iinkai 1995: 297). Kerr schließt aus Ihas Übersetzung der vierten Inschrift, Shō Shin habe alle aus Eisen gefertigten Waffen des Landes zu Werkzeugen umfunktionieren lassen, und stützt darauf seine These vom Waffenverbot. Glaubhafter als Ihas Übersetzung und Kerrs daraus folgen-

[7] Kerr vermutet als Motivation für das Waffenverbot ein Bedürfnis des jungen Königs – als Shō Shin 1477 den Thron bestieg, war er gerade einmal 14 Jahre alt – oder seiner Berater, die Herrschaft v.a. durch Vermeiden von bewaffneten Aufständen in den Provinzen oder gar in Shuri zu sichern. Entsprechend sollten Privatpersonen keine Waffen mehr tragen dürfen. Zweitens sollten alle Waffen eingesammelt, nach Shuri transportiert und dort von Hofbeamten überwacht werden. Drittens sollten die *anji*, die Landesfürsten Okinawas, selbst an den Hof von Shuri ziehen und dort unter direkter Kontrolle der Regierung wohnen (Kerr 2000: 107). Kerr selbst weist darauf hin, daß dieses Shō Shin zugeschriebene Prozedere stark an das 1586 und 1587 von Toyotomi Hideyoshi in Japan durchgesetzte Waffenverbot sowie an die Edikte Tokugawa Iemitsus von 1634 erinnert, die die Feudalherren zur Anwesenheit am Hof des Shōguns zwangen (Kerr 2000: 107).

de Interpretation der vierten Inschrift am Monument der Momourasoe-Balustrade erscheinen derzeit der Mehrzahl der Historiker Okinawas die bereits 1955 – und damit noch vor Kerrs Buch – publizierten Forschungsergebnisse Nakahara Zenchūs zu diesem Thema. Nakahara interpretiert den fraglichen Punkt vier der Inschrift, hier im Englischen wiedergegeben, wie folgt:

> Fourth, brocade and embroidered silk are used for garments, and gold and silver are used for utensils. Swords, bows, and arrows are exclusively accumulated as weapons in the protection of the country. In matters of finance and armament, this country excels other countries. (Sakihara 2000: 544)

Nach Nakaharas Übersetzung zeugt die vierte Inschrift zunächst von einem großen Reichtum, der im 15. und 16. Jahrhundert innerhalb Ryūkyūs anzutreffen gewesen sein muß. Das Land habe damals – immerhin handelt es sich um das sogenannte Goldene Zeitalter der Ryūkyūs – hinsichtlich seiner finanziellen und seiner militärischen Ausstattung alle anderen Länder der Zeit übertroffen. Berichten koreanischer Augenzeugen aus dem Jahr 1477 zufolge verfügten die Ryūkyūs tatsächlich auch über bewaffnete Truppen (Sakihara 2000: 544). Die offensichtliche Existenz und Einsatzbereitschaft von Waffen im Ryūkyū dieser Zeit läßt darauf schließen, daß die politische Elite und auch die Bevölkerung der Region nicht jenem absoluten Pazifismus anhingen, auf den sich in moderner Zeit Gruppen der okinawischen Friedensbewegung berufen, um ihr Ziel, den Abzug des US-Militärs aus Okinawa, historisch und ideologisch zu legitimieren. Von wahrem Pazifismus kann wohl kaum die Rede sein, wenn die politische Elite Waffen für die Landesverteidigung aufbewahrt und lediglich dem einfachen Volk der Waffenbesitz verboten ist. Die Ideologie des Pazifismus verlangt die völlige Ablehnung militärischen Handelns: „Pacifists reject war as a policy option. They say war is irrational or unjust or both" (Clemens 1998: 99). An dieser Stelle muß die Frage ungeklärt bleiben, ob die Ryūkyūs, eine wohlhabende Handelsnation, sozusagen eine ökonomische Supermacht ihrer Zeit, die durchaus auch in Handelskonflikte mit anderen Ländern verstrickt waren,[8] tatsächlich einem ideologisch fundierten Pazifismus anhingen oder aber militärische Präventiv-

[8] Es waren insbesondere die Handelskonflikte mit asiatischen, aber auch arabischen (Marschall 2001: 69–83) Nationen, die – z. B. neben einsetzenden Bürgerkriegen in Südost-Asien – ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts Ryūkyūs zentrale Position als Handelsgroßmacht der Region bedrohten (Higa, Shimota und Shinzato 1996: 76–95). Zum größten ökonomischen Konkurrenten wuchsen ferner die Seefahrer Portugals heran (Jorißen 2001: 85–115; Kreiner 2001: 24).

maßnahmen für einen eventuellen Angriffsfall getroffen hatten. Der Versuch, einen Okinawa-Pazifismus historisch zu legitimieren, muß in den Bereich der Traditionalismen verwiesen werden.

Dem sich auf Ereignisse der Moderne gründenden Okinawa-Pazifismus jedoch haftet durchaus der Charakter einer – wenn auch recht jungen – Tradition an, d.h. er beruft sich auf verifizierbare Elemente, die nicht nachträglich dem Erreichen eines politischen Zieles wegen geformt worden sind. Die Ideologie des modernen Okinawa-Pazifismus läßt sich in einem Schlagwort zusammenfassen: *Okinawa no kokoro* [Herz Okinawas]. Für die Herausbildung des *Okinawa no kokoro* waren nach Ōta Masahide, Gouverneur Okinawas zwischen 1990 und 1998, zwei Faktoren ausschlaggebend: die für die Bevölkerung Okinawas traumatischen Geschehnisse der Schlacht um Okinawa gegen Ende des Zweiten Weltkrieges im Pazifik ebenso wie das anschließende, 27 Jahre dauernde Leben unter der Oberhoheit zunächst militärischer, später ziviler US-Administration (Ōta 1996c: 6). Insbesondere die enge Verbundenheit mit der Heimat, die sich in Okinawa durch eine religiöse Beziehung zum Land und zu den Vorfahren äußert (Ōe 2000: 67–71), ließ die Menschen die Folgen des Krieges – Verlust von Menschenleben und Zerstörung des Landes – sowie die Besatzungszeit – Verlust von Ländereien – als unmittelbare Katastrophe für den einzelnen und die gesamte Insel begreifen. Derlei persönliche Erfahrungen hätten zu einem weit verbreiteten unbedingten Willen nach Frieden geführt, der sich v.a. im Bekenntnis zu dem sich in der unmittelbaren Nachkriegszeit herausbildenden *Okinawa no kokoro* äußerte (Ōta 1996c: 1–6). Die politische Dimension des *Okinawa no kokoro* manifestiert sich in drei Slogans: *hansen heiwa* [gegen den Krieg, für den Frieden], *jinken kaifuku* [Wiederherstellung der Menschenrechte] und *jichi kakuritsu* [Errichtung der (lokalen) Selbstverwaltung]. Diese drei politischen Ziele der Anhängerschaft des *Okinawa no kokoro* waren ebenso zur Zeit der US-Administration in Okinawa – damals wurden Maßnahmen in diesen Bereichen von den USA gefordert (Vogt 2001: 305–330) – wie auch seit der Rückgliederung an Japan relevant. Seit 1972 fordern v.a. Lokalpolitiker Okinawas aus dem politisch progressiven Lager die konsequente Umsetzung der Menschenrechte, z.B. des Rechts auf Besitz – auch von Land[9] –, sowie die Stärkung der lokalen Autonomie. Gebündelt werden all diese Elemente des erwünschten Maßnahmenkatalogs in einem zentralen Punkt, dem gefor-

[9] Regierungskritische japanische Juristen, z.B. Hagiwara (1996, Internet), argumentieren, die japanische Regierung verletze mit der Anwendung eines auf Zwangsverpachtung ausgerichteten Pachtsystems in Okinawa das Recht auf Unversehrtheit des Eigentums und damit Artikel 29 der japanischen Verfassung.

derten Abzug des US-Militärs, der den Slogan *hansen heiwa* am direktesten symbolisiert.

Die genannten Elemente der politischen Dimension des *Okinawa no kokoro* ziehen sich durch das Wirken Ōta Masahides als Gouverneur von Okinawa. Bereits seine Wahlkämpfe 1990 und 1994 stützte er v.a. auf die Schlagwörter Frieden und Unabhängigkeit (Ōta 1996b: 6). Im Jahr 1995 schließlich erregte Ōta mit seiner Entscheidung, auslaufende Pachtverträge für Ländereien zur Nutzung durch das US-Militär nicht weiter zu verlängern, sowohl in Japan als auch international großes Aufsehen. Zum Zeitpunkt, da Ōtas Entscheidung bekannt wurde, kurz nach der Vergewaltigung einer okinawischen Schülerin durch drei US-Soldaten am 04.09.1995,[10] demonstrierten bereits Zehntausende Menschen regelmäßig auf den Straßen Okinawas für den Abzug des US-Militärs. Am 21.10.1995 versammelten sich, dem Aufruf sowohl der Präfekturregierung unter Ōta als auch verschiedener Bürgerbewegungen folgend, etwa 85.000 Personen im Kaihin-Park, der in unmittelbarer Nähe der Stadt Ginowan sowie des US-Militärstützpunktes Futenma gelegen ist, um ihren Protest gegen ein Andauern der Stationierung von US-Soldaten in Okinawa öffentlich kundzutun. Es war dies die größte politisch motivierte Demonstration Okinawas seit der Rückgliederung an Japan (Okinawa Mondai Henshū Iinkai 1996: 190), getragen von einer immens starken kollektiven Identität der Akteure. In Retrospektive faßte Ōta die grundlegenden Ziele seiner Amtszeit (1990–1998) wie folgt zusammen:

> The right of property, the right to live in peace, the right of self-rule – those rights guaranteed in the Constitution for every Japanese citizen – were all I wanted for my people. (Ōta 2000: 150)

Mit dieser Aussage verdeutlichte er abermals, daß er als Anhänger des *Okinawa no kokoro* für Menschenrechte, Frieden und Selbstverwaltung einzutreten gewillt war. Gleiches betonte er auch in seiner Rede vor dem Obersten Gerichtshof, wo er als Angeklagter des japanischen Ministerpräsidenten letztlich dazu verurteilt wurde, dem Befehl nachzukommen, die Pachtverträge zu verlängern (Ōta 1999: 205–214). Ōtas Agieren als Protek-

[10] Ōta hat in einem Gespräch im November 1999 betont, er habe seine Entscheidung zur Verweigerung der Pachtverlängerung bereits im Februar 1995 getroffen, nachdem der sogenannte „Nye Report", der auf ein Andauern der Stationierung von ca. 50.000 US-Soldaten in der Region Ost-Asien bis mindestens 2015 pochte (United States Military 1995, Internet), veröffentlicht worden war. Ihm, Ōta, sei bereits damals klar geworden, daß selbst der Erhalt des Status quo in Okinawa ohne Aussicht auf eine baldige Reduzierung der Truppenpräsenz vor Ort und auf geringere Belastungen für die lokale Bevölkerung um der Menschen willen nicht länger durchzusetzen sei (Ōta 09.11.1999, Interview).

tor der im Herbst 1995 wieder erstarkten regionalen Friedensbewegung (Vogt 2003: 68–79) prägte die kulturell determinierte kollektive Identität des politisch progressiven Lagers, derjenigen, die Okinawa als Opfer sahen, nachhaltig. War der Region Okinawa, ähnlich wie Hiroshima und Nagasaki, nach dem Zweiten Weltkrieg in Japan ohnehin bereits der Status einer moralischen Instanz in Fragen von Krieg und Frieden zu eigen – einzig in Okinawa kämpften alliierte Bodentruppen um japanisches Territorium –, so intensivierte sich dieses Bewußtsein um den eigenen pazifistischen Charakter durch das politische Handeln Ōtas. Das als solches perzipierte Bewußtsein um die eigene Opferrolle war im Sinne des sogenannten „injustice frame" (Tarrow 1998: 111) ein starker Motor bei der Herausbildung einer kollektiven Identität der Aktivisten dieser sozialen Bewegung. Eine gesellschaftliche Situation, die Stationierung einer Vielzahl von US-Soldaten in Okinawa, wurde kollektiv als ungerecht empfunden. Da darüber hinaus eine gemeinsame kulturelle Basis der Akteure gegeben war, konnte aus dieser bloßen Perzeption eine sich auf eine starke kulturell determinierte kollektive Identität stützende soziale Bewegung wachsen. Erstmals wurde der Bevölkerung vor Augen geführt, daß mit der Identität der Opferrolle nicht unmittelbar auch Hilflosigkeit verknüpft sein mußte. Der Teil der kulturellen Identität Okinawas, der auf Konfrontation mit Tōkyō ausgerichtet ist, beginnt graduell, sich als Herausforderung für den japanischen Nationalstaat wahrzunehmen. Die Rolle der regionalen Opposition zur Zentralregierung, die Okinawa unter Ōta einnahm, ist in der – sich derzeit sehr geschwächt präsentierenden – Friedensbewegung immer noch präsent. Verhaftet in der kulturellen Identität der Opposition, begreifen viele okinawische Aktivisten, Akademiker, Journalisten und Politiker sich als Mahnmal für Frieden und Menschenrechte, aber auch als Antriebsmotor für politische Reformen in Japan, v.a. für eine Dezentralisierung des Nationalstaates.

3.2 Kooperation mit Tōkyō

Der sogenannte *Nichi-Ryū dōso-ron*, die Lehre einer gemeinsamen historischen und kulturellen Abstammung Japans und der Ryūkyūs, fordert die Pflege freundlicher Beziehungen zwischen den beiden benachbarten Regionen und strebt eine enge Kooperation zwischen Japan und den Ryūkyūs bzw. zwischen der japanischen Zentralregierung und den japanischen Präfekturen einerseits und der Präfektur Okinawa andererseits an. Die Vertreter des *Nichi-Ryū dōso-ron* zielen ab auf die Schwächung einer separaten kulturellen Identität und auf die Eingliederung Okinawas in das Superkollektiv der japanischen Nation. Dieser Prozeß soll durch bewuß-

tes und unbewußtes Übernehmen von Kollektivität (Hansen 2000: 224–225) vorangehen. Es müssen dazu gemeinsame Erinnerungen existieren, aus denen ein kulturelles Gedächtnis wachsen und dadurch Identität erschaffen bzw. gestärkt werden kann (Borsò 2001: 48–53). Vor dem Hintergrund dieses Identitätsverständnisses erscheint es offensichtlich, daß gerade auch die Vertreter des *Nichi-Ryū dōso-ron* in Okinawa stets eine historische Argumentationsführung verfolgten, um ein Zusammengehörigkeitsgefühl der Menschen der beiden Regionen, ruhend auf gemeinsamen kulturellen Wurzeln, zu erzeugen und damit für eine enge Kooperation zwischen Tōkyō und Okinawa zu plädieren.

Als historisch erster Vertreter des *Nichi-Ryū dōso-ron* kann der Prinz des Ryūkyū-Königreiches, Haneji Chōshū, bekannter unter dem Namen Shō Jō-ken, den er in seiner Funktion als Regent (*sessei*) nutzte, begriffen werden. Unter seiner Führung wurde ab 1650 eine Zusammenstellung der Geschichte der Ryūkyūs, das *Chūzan seikan*, verfaßt. Eine Besonderheit dieses historiographischen Werkes ist bereits die Auswahl seiner Sprache: Es wurde auf Japanisch und nicht in der im Ryūkyū der damaligen Zeit üblichen Schriftsprache, dem Chinesischen, niedergeschrieben. An diesem formalen Aspekt, ebenso wie an den Inhalten des *Chūzan seikan*, läßt sich die Intention Shō Jō-kens ablesen, das Buch als Instrument der ideologischen Annäherung der Ryūkyūs an Japan einzusetzen.[11] Der Höhepunkt dieses gewollten Annäherungsprozesses liegt zweifellos in der Legende um die Abstammung des Ryūkyū-Königshauses: Laut *Chūzan seikan* war Minamoto no Tametomo als Schiffbrüchiger an der Küste Oni-ga-shimas [Teufelsinsel] gestrandet – es wird angenommen, daß es sich dabei um das heutige Okinawa handelte. Dort soll er von einem lokalen Fürsten mit dessen Tochter vermählt worden sein und einen Sohn, Shunten, den späteren König, gezeugt haben (Antoni 1988: 92–109; Kerr 2000: 48–49). Der Wahrheitsgehalt dieser Legende ist derzeit nicht mehr eindeutig zu überprüfen. Tatsächlich gibt es auf der zur Inselgruppe Yaeyama gehörenden Insel Ishigaki Gräber, die im dortigen Volksmund *Yamato-haka* [Gräber derer aus Yamato] genannt werden. Es wird allerdings als wahrscheinlicher gewertet, daß die Ankömmlinge aus Yamato zur Familie der Taira und nicht zu den Minamotos gehörten, da die Tairas nach der Zerschlagung ihrer Herrschaftsorganisation durch Minamoto no Yoritomo 1186 in großer Zahl in die Berge oder aber auf dem Meer gen Süden flüchteten (Kerr 2000: 49–50). Der Aufenthalt Minamoto no Tametomos in Okinawa muß alleine schon vor diesem Hintergrund als zweifelhaft gewertet werden. Hinzu

[11] Die Annäherung der Ryūkyūs an Japan gilt als eines der zentralen politischen Ziele Shō Jō-kens. So war er es z. B. auch, der die Einführung japanischer Festtage in den Jahresrhythmus der Ryūkyūs durchgesetzt hat (Kerr 2000: 219).

kommt, daß dieses Ereignis in japanischen Quellen überhaupt nicht erwähnt wird und in okinawischen Quellen erstmals erst kurz nach der Satsuma-Invasion von 1609 durch den Priester Taichū schriftlich fixiert wurde (Kerr 2000: 46). Es muß entsprechend gestattet sein, die zentrale Legende des *Chūzan seikan* in den Bereich der Traditionalismen zu verweisen: Zu offensichtlich scheint hier der Versuch unternommen worden zu sein, anhand historisch nicht belegbarer Fakten die im 17. Jahrhundert angestrebte politische Annäherung der Ryūkyūs an Japan auch ideologisch zu untermauern (Antoni 1988: 111–112). Auch wurde im Ryūkyū-Königreich anhand des *Chūzan seikan* bzw. der in der Legende um Minamoto no Tametomo formulierten Urform des *Nichi-Ryū dōso-ron* ein ideologischer Wechsel vom chinesischen zum japanischen Verständnis von Herrschaftslegitimation vollzogen.[12] Die Entstehungsphase des *Nichi-Ryū dōso-ron* muß insofern als tiefer ideologischer Einschnitt innerhalb des Königshauses und damit innerhalb der geistigen, kulturellen, religiösen und politischen Elite der Ryūkyūs gewertet werden. Zwar hatte die Stärkung der Verbindung mit Japan insbesondere auch am Shuri-Hof als Gegenreaktion die Zunahme von Zeremonien und Symboliken chinesischen Ursprungs zur Folge,[13] doch muß das *Chūzan seikan* als einer der bestimmenden Traditionalismen für die Identitätsfindung Okinawas in der Moderne gewertet werden, hat er doch bis heute in weiten Teilen der Bevölkerung Okinawas das Bewußtsein um eine enge historische Verbindung zwischen Japan und Okinawa wach- und damit Unabhängigkeitsbestrebungen der politischen Linken in Okinawa stets relativ schwach gehalten. Die Argumentationslinie des *Nichi-Ryū dōso-ron*, die Forderung nach Annäherung bzw. Angleichung der Ryūkyūs an Japan, konnte nur deswegen erfolgreich sein, weil dieser Prozeß von seinen Anhängern nie als Verlust wertvoller

[12] Das chinesische Modell der Herrschaftslegitimation, das bis ins 17. Jahrhundert innerhalb der Ryūkyūs galt, sieht die himmelsgewollte Übertragung des Herrschaftsrechts auf eine Dynastie vor. Diese Übertragung ist dabei nur wirksam, solange sich der Herrscher als tugendhaft erweist. Andernfalls kann ihm das Herrschaftsrecht von anderen Mitgliedern der politischen Elite des Staates entzogen werden. Mit dem *Chūzan seikan* wandten sich die Ryūkyūs dem japanischen System von Herrschaftslegitimation zu, d.h. das göttliche Recht auf Herrschaft war von nun an in ununterbrochener Linie innerhalb einer Familie zu belassen (Kerr 2000: 45).

[13] Der Historiker Smits interpretiert die Stärkung der Bedeutung chinesischer Traditionen als realpolitische Umsetzung eines innerhalb der Ryūkyūs präsenten Verlangens, eine eigenständige kulturelle Identität gegenüber einer zunehmenden Japanisierung zu bewahren (Smits 2001: 168–169). Die zur Konstruktion der eigenen Identität unablässige Abgrenzung vom anderen, von Japan, erfolgte als Besinnung auf das andere, die Identität der Ryūkyūs stark prägende Element, auf die sinischen Wurzeln.

Kulturtradition oder als Aufgabe der regionalen kulturellen Identität der Ryūkyūs perzipiert wurde. Vielmehr galt die realpolitische Umsetzung des *Nichi-Ryū dōso-ron* als erstrebenswerter Bestandteil von Fortschritt und Modernisierung (Tomiyama 1998: 165–179). Die Bewahrung einer eigenen kulturellen Identität der Ryūkyūs war für die meisten okinawischen Vertreter des *Nichi-Ryū dōso-ron* im Sinne der Bewahrung von Traditionen der Ahnen dennoch von hoher Priorität. Auch der bereits angesprochene Iha Fuyū, ohne Zweifel ein Vertreter des *Nichi-Ryū dōso-ron* des frühen 20. Jahrhunderts, mahnte stets, die eigene kulturelle Identität der Ryūkyūs, die sogenannte „Okinawan-ness" (Siddle 1998: 131) zu bewahren, und fürchtete doch deren Verlust, wenn er die Auswirkungen politischer Maßnahmen des Meiji-Staates gegenüber den Ryūkyūs wie folgt einschätzt: „Wareware wa rekishi ni yotte heshitsubusarete iru" [Wir (die Bewohner der Ryūkyūs) werden von der Geschichte zerquetscht] (Hiyane 1996: 198–199). Ōta Chōfu, Journalist und Unternehmer aus Okinawa, charakterisiert rückblickend die Auswirkungen eines in Form strenger Japanisierung von Tōkyō bis in die 1940er Jahre hinein funktionalisierten *Nichi-Ryū dōso-ron* in amüsanten, doch deutlichen Worten wie folgt: „[...] even the sneezes of Okinawans had to become identical to those of mainlanders [hier: Japaner der Hauptinseln]" (Siddle 1998: 130).

Auch gegenwärtig unterstützt die japanische Zentralregierung diejenigen Bewegungen innerhalb der Präfektur Okinawa, die den *Nichi-Ryū dōso-ron* stärken wollen. Allerdings wird von seiten Tōkyōs nicht länger auf eine totale Angleichung der kulturellen Charakteristika Ryūkyūs mit denen Japans gedrängt. Vielmehr erfolgt die Unterstützung des *Nichi-Ryū dōso-ron* indirekt durch Untergrabung der sich auf einen historischen Okinawa-Pazifismus und dessen moderne Ausformung als *Okinawa no kokoro* berufenden politisch progressiven Kreise Okinawas. Die Gouverneurswahl im November 1998 muß als politischer und ideologischer Wendepunkt des gegenwärtigen Okinawa begriffen werden. Die japanische Zentralregierung unterstützte in offener Form, z.B. durch die Sperrung der Finanzhilfen für die Präfektur (Gabe 2000b: 5; *Okinawa Times Weekly Times* 31.10.1998, Internet) oder auch durch den Boykott politischer Verhandlungen mit Vertretern der Ōta-Administration (Gabe 2000a: 14), den Gegenkandidaten Ōtas, den LDP-Politiker Inamine Keiichi. Dieser versprach eine pragmatische Kooperation mit Tōkyō in allen drängenden politischen Fragen der Zeit und stellte den ökonomischen Aufschwung Okinawas in den Mittelpunkt seines Wahlkampfes; Ōta hielt am Kampf gegen die US-Militärstützpunkte und damit an der Konfrontation mit der politischen Linie der japanischen Zentralregierung als Wahlkampfthema höchster Priorität fest. Inamines Sieg bei der Gouverneurswahl – er errang 52,1% der Stimmen, Ōta nur 46,9% (*Okinawa Times* 16.11.1998, Internet) –

kam einem durch realpolitische Maßnahmen hervorgerufenen Umschwung nicht nur in der politischen Führung, sondern auch in der vorherrschenden ideologischen Ausrichtung der Präfektur gleich. Der Wille zur Kooperation mit Tōkyō und damit auch die Perzeption der eigenen kulturellen Identität als fußend auf dem *Nichi-Ryū dōso-ron* gewannen in Okinawa 1998 die Oberhand. Die Friedensbewegung, die in der zweiten Amtszeit Ōtas eine Blüte erlebt hatte, wurde signifikant geschwächt. Gleichermaßen erstarkten pragmatische politische Kräfte, die eine engere (v.a. ökonomische) Einbindung Okinawas in japanische Entwicklungsprozesse forderten.

Um diesen auf politischen und ökonomischen Fakten fußenden ideologischen Stimmungsumschwung nicht als eine Laune der Geschichte verpuffen zu lassen, um den *Nichi-Ryū dōso-ron* also weiter zu festigen, ließ Ministerpräsident Obuchi Keizō eine Studie anfertigen, die eine mögliche zukünftige Rolle Okinawas im japanischen Staat skizziert. Diese Studie mit dem Titel *Toward an „Okinawa Initiative" – A Possible Role for Okinawa in Asia Pacific* (Takara, Oshiro und Maeshiro 2000, Internet) – bekannt geworden als *Okinawa Initiative* – entstand als Teilprojekt des von Obuchi 1999 unter dem Namen „Japan's Goals in the 21st Century"[14] initiierten Forschungsauftrags. Neben Takara Kurayoshi, Historiker an der Universität der Ryūkyūs, gehören Oshiro Tsuneo und Maeshiro Morisada, beide Wirtschaftswissenschaftler, ebenfalls an der Universität der Ryūkyūs, zu den Autoren der Studie. Die *Okinawa Initiative* weist dem gegenwärtigen Okinawa zunächst vier Eigenschaften zu: Die Präfektur sei Japans rückständigste Region, unterscheide sich kulturell von anderen Teilen des Landes, habe eine Schlüsselposition hinsichtlich Japans militärischer Strategien inne und sei ferner bekannt als beliebtes Urlaubsziel japanischer Touristen (Takara, Oshiro und Maeshiro 2000, Internet). Bemerkenswert an dieser Charakterisierung der Präfektur ist die Nonchalance, mit der der Region hier eine eigenständige kulturelle Identität zugesprochen wird. Die Autoren benennen, diese These unterstützend, Ereignisse, wie z.B. die Existenz des Ryūkyū-Königreiches, die Wunden des Zweiten Weltkrieges oder auch die Erfahrungen eines Lebens unter US-Administration, die diese kulturelle Identität geprägt hätten, scheinen sich also an die Argumentationslinie der Vertreter der Selbstperzeption in der Opferrolle anzulehnen. Es ist schließlich jedoch die Bagatellisierung dieser Elemente eigenständiger kultureller Identität Okinawas, die die *Okinawa Initiative* zu einer

---

[14] Eine vollständige Liste aller Mitglieder der verschiedenen Unterkommissionen, die an der Studie zu „Japan's Goals in the 21st Century" beteiligt waren, sowie weitere Informationen zu diesem Forschungsprojekt finden sich auf der Internetseite der Official Residence of the Prime Minister of Japan (1999).

Schrift des *Nichi-Ryū dōso-ron* werden läßt. Es heißt, derlei eigenständige kulturelle Elemente seien lediglich hervorgebracht worden, weil die Kultur der *Uchinanchu* [Menschen der Ryūkyūs] und der *Yamatunchu* [Menschen Yamatos], wie die beiden Völker im Ryūkyū-Dialekt genannt werden, sich über einige Jahrhunderte hinweg getrennt entwikkelt hätten. Prinzipiell aber ließen sich die beiden Kulturen auf gemeinsame Wurzeln zurückverfolgen, so Takara, Oshiro und Maeshiro (2000, Internet). Das Bewußtsein um diese gemeinsamen Wurzeln sei im Wirken der Fukkikyō [Rückgliederungsbewegung] in den 1960er Jahren wiederaufgeflackert und sei seither in der kulturellen Identität Okinawas äußerst präsent. Aufgrund einer „psychological connection with Japan" (Takara, Oshiro und Maeshiro 2000, Internet) hätten die Anhänger der Fukkikyō eine politische, administrative und völkerrechtliche Rückgliederung Okinawas an Japan gefordert. Mit dieser Argumentation verleugnen die Autoren der *Okinawa Initiative* allerdings völlig die Bedeutung von politischen und ökonomischen Faktoren, die allgemein als Motivationsgrundlage für das Handeln der Fukkikyō gesehen werden (Hook und McCormack 2001: 24). Die *Okinawa Initiative* wird, da sie sich selbst bei ihrem Versuch, dem *Nichi-Ryū dōso-ron* Ausdruck zu verleihen, auf diese als Mythos zu wertende Interpretation der Fukkikyō stützt, zu einem bloßen Traditionalismus. Die Bedeutung der *Okinawa Initiative* in einer identitätsstiftenden Dimension liegt demnach weniger in einer eigentlichen signifikanten Stärkung des *Nichi-Ryū dōso-ron* als vielmehr in einer durch sie vollzogenen Schwächung der historisch gestützten Selbstperzeption in der Opferrolle. Der seit Mitte der 1990er Jahre aktiven Friedensbewegung Okinawas sowie den aus ihrem Agieren resultierenden Spannungen zwischen der Präfektur und der Zentralregierung wurde durch die Argumentationslinie der *Okinawa Initiative* jeglicher Boden einer Rechtfertigung aufgrund von Geschichte und Identität entzogen. Die *Okinawa Initiative* fordert, „that Okinawa should overcome its historical problems and become a partner in the process of building Japan's national image for the 21st century" (Takara, Oshiro und Maeshiro 2000, Internet). Die kollektive Identität der Träger der Friedensbewegung Okinawas wurde durch die *Okinawa Initiative* als negativ, rückwärtsgewandt und überholt stigmatisiert. Diese Klassifizierung hatte eine deutliche Schwächung dieser kulturell determinierten kollektiven Identität zur Folge. Della Porta und Diani charakterisieren diesen Prozeß wie folgt: „Stigmatization from outside ends up blocking the development of a strong autonomous identity and limiting the possibilities for collective action" (Della Porta und Diani 1999: 93). Regionale Bewegungen, die auf kulturellen Identitäten fußen, in deren Mittelpunkt lediglich die Differenz vom anderen steht, die also z.B. die Abgrenzung von anderen Teilen des Staates proklamieren, mit denen sie durch historische

Konflikte verbunden sind und die sie deswegen als feindlich perzipieren, in diesem Sinne also separatistische Bewegungen, gelten aus der Sicht nicht nur der *Okinawa Initiative*, sondern allgemein auch des *Nichi-Ryū dōso-ron* derzeit als unpatriotisch, zerstörerisch und damit als verrufen.

4. Zur politischen Funktionalisierung kultureller Identität

In Okinawa formte sich im Laufe von Jahrzehnten bzw. Jahrhunderten ein kollektives kulturelles Gedächtnis, aus dem sich schließlich durch Kommunikation über Generationsgrenzen hinweg eine kulturelle Identität entwickeln konnte. Diese beruht zum einen auf dem Wissen um die originäre Geschichte der Region sowie zum anderen auf dem Bestreben, die Abgrenzung vom anderen, in den meisten Fällen von Japan, vorzunehmen. Sie formiert sich in ihrer politischen Dimension auf zwei Ebenen: der Opposition gegen bzw. der Kooperation mit Japan, insbesondere der japanischen Zentralregierung. Um die eingangs erwähnten drei Aspekte methodischer Analyse nochmals aufzugreifen, sollen die erbrachten Ergebnisse nun hinsichtlich der Position der sozialen Bewegung innerhalb der Gesellschaft, der zugrunde liegenden Werte und Ideologien sowie des Verhältnisses zur lokalen bzw. nationalen Regierung eingeordnet werden.

Die Friedensbewegung Okinawas versuchte Mitte der 1990er Jahre mit der breiten Unterstützung der Inselbevölkerung, unter ihrem Beschützer, Gouverneur Ōta Masahide, gegen den Status quo der von den nationalen Regierungen Japans und der USA in Okinawa vertretenen Stationierungspolitik anhand der Darstellung einer starken regionalen pazifistischen Identität Okinawas zu opponieren. Sie strebte danach, durch die offensive Präsentation einer pazifistischen kulturellen Identität und den damit einhergehenden Aufbau eines moralischen Vorwurfs an Tōkyō nationalen wie internationalen Druck auf die Zentralregierung hervorzurufen, sich der Basenproblematik anzunehmen. Die Friedensbewegung scheiterte mit dieser Strategie und damit auch mit ihren realpolitischen Zielsetzungen. Japans Zentralregierung reagierte auf die die nationale Stabilität gefährdenden Aktionen der Friedensbewegung zum einen direkt mit politischen und v.a. ökonomischen Mitteln, d.h. sie nutzte in diesen Bereichen ihre dominante Position innerhalb der nationalen Interdependenzstruktur mit der Präfektur aus. Zum anderen gelang es Tōkyō ferner, das historische Selbstverständnis um die Opferrolle Okinawas, auf die sich die kulturelle Identität der Friedensbewegung stützte, signifikant zu schwächen.

Mit der *Okinawa Initiative*, einer Studie, die ideologisch dem *Nichi-Ryū dōso-ron* zuzurechnen ist, wurde indirekt ein Imagewechsel der Friedensbewegung innerhalb Okinawas vollzogen: Sie galt vielen Menschen dort

nicht mehr als patriotische, die Bedürfnisse Okinawas unterstützende, sondern nun als unpatriotische, die Zukunft Japans gefährdende Gruppierung. In den späten 1990er Jahren hatte Tōkyō sein Ziel erreicht, die Friedensbewegung Okinawas signifikant zu schwächen. Damit wurde eine soziale Bewegung, die die Stabilität des Nationalstaates, insbesondere den sicherheitspolitischen Aspekt, einige Monate lang zu gefährden schien, in ihre Grenzen gewiesen. Die Bewegung wurde geschwächt, nicht aber zerschlagen. Auch das war – auf den ersten Blick unerwartet – ganz im Sinne der nationalen Regierung Japans. So wie auf Seiten Okinawas sich politisch die Balance zwischen progressiven und konservativen Kräften, d.h. auf der ideologischen Ebene zwischen den Anhängern der Selbstperzeption in der Opferrolle und denen des *Nichi-Ryū dōso-ron* eingependelt hat, so wird auf Seiten der Zentralregierung versucht, die Eindämmung separatistischer Momente der kulturellen Identität Okinawas mit eben deren Kultivierung auszubalancieren.

Das Interesse Tōkyōs am Erhalt einer gewissen eigenständigen kulturellen Identität Okinawas und an deren öffentlicher Präsentation liegt im Gedanken um die Gegenwart des Fremden begründet, den Georg Simmel 1908 in seinem Buch *Soziologie* veröffentlichte. Die Gegenwart des Fremden mache den Menschen bewußt, daß es „andere Formen des Lebens" (Helle 1997: 118) als die bislang bekannten und gewohnten gibt. Dieses Bewußtsein kann zu „ein[em] Verlust an Uniformität, an Konsens [...] und an innerer Geschlossenheit" (Helle 1997: 118) der ursprünglichen Gesellschaft führen. Aus Angst vor eben diesen Folgen, die als Bedrohung für die Homogenität der eigenen Nation, für das Bestehen der nationalen Identität, perzipiert werden, reagieren viele Menschen zunächst ablehnend gegenüber Fremdem und Fremden. In einem weiteren Schritt ermöglicht diese Kultivierung des Fremdlingscharakters auch „Diskriminierung, Abgrenzung oder sogar Ausstoßung" (Bahrdt 1990: 149) des Fremden, des Anderen. Die Kultivierung der Exotik Okinawas durch die japanische Zentralregierung zielt entsprechend darauf ab, eine Solidarisierung mit dem okinawischen Antibasenkampf in anderen Landesteilen Japans zu vermeiden. Zu fremd, zu „unjapanisch" soll Okinawa in anderen japanischen Präfekturen wirken.

Bislang war die Taktik der japanischen Zentralregierung erfolgreich: Okinawas Friedensbewegung scheiterte letztlich in ihren politischen Zielen aufgrund der ökonomischen und politischen Dominanz der Zentralregierung sowie des Mangels an starken Allianzen mit anderen sozialen Bewegungen, der auch daraus resultierte, daß es der Bewegung nicht gelang, ihre Widerstands- in eine Projektidentität umzuwandeln, mit der sich andere Akteure sozialer Bewegungen eventuell hätten identifizieren können. Die Strategie der Zentralregierung, die Fremdheit zwischen Ja-

pan und Okinawa zu bestätigen, um die Identität und ideologische wie realpolitische Stabilität des Nationalstaates zu festigen, ist hingegen, wie v.a. am Beispiel der Sicherheitspolitik zu sehen war, derzeit von Erfolg gekrönt.

Literaturverzeichnis

Abdelal, Rawi, Yoshiko M. Herrera, Alastair Iain Johnston und Terry Martin (2001): Treating Identity as a Variable: Measuring the Content, Intensity, and Contestation of Identity. http://pro.harvard.edu/papers/020/020003HerreraYos.pdf (gefunden am 15.11.2002).

Allen, Matthew (2002): *Identity and Resistance in Okinawa*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

Almond, Gabriel Abraham und Sidney Verba (1963): *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press.

Antoni, Klaus (1988): Zur historischen Legitimation des japanischen Anspruches auf die Ryūkyū-Inseln: Tametomo oder die Dämonie der Fremde. In: *Oriens Extremus* 30 (1983–1986), S. 85–119.

Antoni, Klaus (1991): Tradition und „Traditionalismus" im modernen Japan – ein kulturanthropologischer Versuch. In: *Japanstudien: Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien* 3, S. 105–128.

Arasaki, Moriteru (1996): *Okinawa gendaishi* [Okinawas Geschichte der Gegenwart]. Tōkyō: Iwanami.

Arasaki, Moriteru (2000): *Okinawa no sugao: Wa-Ei ryōbun 100 Q & A. Profile of Okinawa: 100 Questions and Answers*. Tōkyō: Techno Marketing Center.

Assmann, Aleida (1999): *Zeit und Tradition: Kulturelle Strategie der Dauer*. Beiträge zur Geschichtskultur, 15. Köln: Böhlau.

Bahrdt, Hans Paul (1990): *Schlüsselbegriffe der Soziologie*. München: Beck.

Barrell, Tony und Rick Tanaka (Hg.) (1997): *Okinawa Dreams OK*. Berlin: Die Gestalten Verlag.

Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Borsò, Vittoria (2001): Gedächtnis und Medialität: Die Herausforderung der Alterität: Eine medienphilosophische und medienhistorische Perspektivierung des Gedächtnis-Begriffs. In: Borsò, Vittoria, Gerd Krumreich und Bernd Witte (Hg.): *Medialität und Gedächtnis: Interdisziplinäre Beiträge zur kulturellen Verarbeitung europäischer Krisen*. Stuttgart; Weimar: Metzler, S. 23–53.

Castells, Manuel (1997): *The Power of Identity*. Malden, Mass.: Blackwell.

Clemens, Walter C., Jr. (1998): *Dynamics of International Relations: Conflict and Mutual Gain in an Age of Global Interdependence*. Oxford: Rowman & Littlefield.

Della Porta, Donatella und Mario Diani (1999): *Social Movements: An Introduction*. Malden, Mass.: Blackwell.

Francis, Carolyn Bowen (1999): Women and Military Violence. In: Johnson, Chalmers (Hg.): *Okinawa: Cold War Island*. Cardiff: Japan Policy Research Institute, S. 189–203.

Gabe, Masaaki (2000a): Okinawa Summit No Solution to U.S. Military Base Issues. In: *Japan Quarterly* 47/1 (Januar-März), S. 10–16.

Gabe, Masaaki (2000b): *„Sonchō" to iu mei no kyōsei* [Der Zwang des Wortes „Respekt"]. Vortragsmanuskript, 27.01.2000, Tōkyō: Rikkyō-Universität, S. 1–24.

Hagiwara, Shigeo (1996): The Land Lease Issue in Okinawa. In: *Social Science Japan Journal* 7 (August). http://web.iss.u-tokyo.ac.jp/newslet/SSJ7/Hagiwara.html (gefunden am 15.08.2001).

Hall, Stuart (1999): Ethnizität: Identität und Differenz. In: Engelmann, Jan (Hg.): *Die kleinen Unterschiede: Der Cultural Studies-Reader*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, S. 83–98.

Hansen, Klaus P. (2000): *Kultur und Kulturwissenschaft*. Tübingen: Francke.

Hein, Laura E. (2001): Okinawa Feature Introduction: The Territory of Identity and Remembrance in Okinawa. In: *Critical Asian Studies (Formerly the Bulletin of Concerned Asian Scholars)* 33/1 (März), S. 31–36.

Hein, Laura und Mark Selden (Hg.) (2003): *Islands of Discontent: Okinawan Responses to Japanese and American Power*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

Helle, Horst Jürgen (1997): *Einführung in die Soziologie*. München: Oldenbourg.

Higa, Shunchō, Shimota Seiji und Shinzato Keiji (1996): *Okinawa* [Okinawa]. Tōkyō: Iwanami.

Hiyane, Teruo (1996): *Kindai Okinawa no seishinshi* [Die Geistesgeschichte des neuzeitlichen Okinawa]. Tōkyō: Shakai Hyōronsha.

Hobsbawm, Eric (1983): Introduction: Inventing Traditions. In: Hobsbawm, Eric und Terence Ranger (Hg.): *The Invention of Traditions*. New York: Cambridge University Press, S. 1–14.

Hook, Glenn D. und Gavan McCormack (2001): *Japan's Contested Constitution: Documents and Analysis*. London: Routledge.

Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.

Huntington, Samuel P. (2000): Cultures Count. In: Harrison, Lawrence E. und Samuel P. Huntington (Hg.): *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books, S. xiii–xvi.

Inglehart, Ronald (1990): *Culture Shift in Advanced Industrial Society.* Princeton: Princeton University Press.

Inglehart, Ronald (2000): Culture and Democracy. In: Harrison, Lawrence E. und Samuel P. Huntington (Hg.): *Culture Matters: How Values Shape Human Progress.* New York: Basic Books, S. 80–97.

Johnson, Chalmers (1999) (Hg.): *Okinawa: Cold War Island.* Cardiff: Japan Policy Research Institute.

Johnston, Hank und Bert Klandermans (1995): The Cultural Analysis of Social Movements. In: Johnston, Hank und Bert Klandermans (Hg.): *Social Movements and Culture.* Social Movements, Protest, and Contention, 4. Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 3–24.

Jorißen, Engelbert (2001): The Portuguese Approach to Asia in the Early Sixteenth Century. In: Kreiner, Josef (Hg.): *Ryūkyū in World History.* JapanArchiv, 2. Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt, S. 85–115.

Kerr, George H. (2000): *Okinawa: The History of an Island People.* Boston: Tuttle.

Kreiner, Josef (2001): Ryūkyūan History in Comparative Persepective. In: Kreiner, Josef (Hg.): *Ryūkyū in World History.* JapanArchiv, 2. Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt, S. 1–39.

Larimer, Tim (2000): Identity Crisis. In: *Time Magazine,* 24.07.2000. http://www.time.com/time/asia/magazine/2000/0724/japan.okinawa.html (gefunden am 15.11.2001).

Marschall, Wolfgang (2001): Notes on Arab Seafaring in the Indian Ocean and Beyond. In: Kreiner, Josef (Hg.): *Ryūkyū in World History.* JapanArchiv, 2. Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt, S. 69–83.

McAdam, Doug, Sidney Tarrow und Charles Tilly (2001): *Dynamics of Contention.* New York: Cambridge University Press.

Melucci, Alberto (1988): Getting Involved: Identity and Mobilization in Social Movements. In: Klandermans, Bert, Hanspeter Kriesi und Sidney Tarrow (Hg.): *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures.* International Social Movement Research, 1. Greenwich, Conn.: JAI Press, S. 329–348.

Melucci, Alberto (1995): The Process of Collective Identity. In: Johnston, Hank und Bert Klandermans (Hg.): *Social Movements and Culture.* Social Movements, Protest, and Contention, 4. Minneapolis: University of Minnesota Press, S. 41–63

Ministry of Foreign Affairs of Japan (2001): Treaty of Mutual Cooperation and Security between Japan and the United States of America (19.01.1960). http://www.mofa.go.jp/region/n-america/us/q&a/ref/1.html (gefunden am 15.01.2002).

Molasky, Michael S. und Steve Rabson (2000): Introduction. In: Molasky, Michael S. und Steve Rabson (Hg.): *Southern Exposure: Modern Japanese Literature from Okinawa*. Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 1–36.

Ōe, Kenzaburō (2000): Soul of Okinawa. In: *Japan Quarterly* 47/3 (Juli–September), S. 63–86.

Official Residence of the Prime Minister of Japan (1999): Prime Minister's Commission on Japan's Goals in the 21st Century. http://www.kantei.go.jp/jp/21century/990716summary.html (gefunden am 15.08.2001).

Okinawa-ken Seishi Kakei Daijiten Hensan Iinkai (1995): *Okinawa-ken seishi kakei daijiten* [Großes Lexikon der Familiennamen und Familienlinien der Präfektur Okinawa] (*Kadokawa Nihon seishi rekishi jinbutsu daijiten*, Bd. 47). Tōkyō: Kadokawa.

Okinawa Mondai Henshū Iinkai (1996): *Okinawa Bei-gun yōchi kyōsei shiyō NO! Dairi shomei kyohi* [Nein zur erzwungenen Landnutzung durch das US-Militär auf Okinawa! Verweigerung der vertretenden Unterschrift]. Tōkyō: Okinawa Times Sha.

Okinawa Sōgō Jimukyoku (2002): Statistics on Okinawa. http://www.ogb.go.jp (gefunden am 15.01.2002).

Okinawa Times (16.11.1998): Okinawa kenchiji senkyo, kaihyō sokuhō [Gouverneurswahl in Okinawa, neueste Nachrichten zur Auszählung]. http://www.okinawatimes.co.jp/spe/19981116.html (gefunden am 16.11.1998).

Okinawa Times Weekly Times (31.10.1998): Governor's Election Campaign Kicks Off. http://www.okinawatimes.co.jp/eng/19981031.html (gefunden am 31.10.1998).

Okinawa Times Weekly Times (30.11.2002): Inamine Re-elected, Pushes 15 Years. http://www.okinawatimes.co.jp/eng/20021130.html (gefunden am 30.11.2002).

Ōta, Masahide (1990): *Kenshō: Shōwa no Okinawa* [Verifizierung: Okinawa in der Shōwa-Zeit]. Naha: Naha Shuppansha.

Ōta, Masahide (1996a): *Kore ga Okinawa-sen da* [Das ist die Schlacht um Okinawa]. Naha: Ryūkyū Shinpō Sha.

Ōta, Masahide (1996b): *Okinawa wa shuchō suru* [Okinawa äußert sich]. Tōkyō: Iwanami.

Ōta, Masahide (1996c): *Okinawa no kokoro* [Das Herz Okinawas]. Tōkyō: Iwanami.

Ōta, Masahide (09.11.1999): Gespräch mit der Autorin in Naha.

Ōta, Masahide (1999): Governor Ota at the Supreme Court of Japan. In: Johnson, Chalmers (Hg.): *Okinawa: Cold War Island*. Cardiff: Japan Policy Research Institute, S. 205–214.

Ōta, Masahide (2000): Afterword. In: Keyso, Ruth Ann (Hg.): *Women of Okinawa: Nine Voices from a Garrison Island*. Ithaca: Cornell University Press, S. 147–151.

Sakihara, Mitsugu (2000): Afterword. In: Kerr, George H.: *Okinawa: The History of an Island People*. Boston: Tuttle, S. 543–573.

Schwind, Martin (1990): Ryūkyū. In: Hammitzsch, Horst (Hg.): *Japan-Handbuch: Land und Leute, Kultur- und Geistesleben*. Stuttgart: Steiner, S. 236–238.

Siddle, Richard (1998): Colonialism and Identity in Okinawa before 1945. In: *Japanese Studies: Bulletin of The Japanese Studies Association of Australia* 18/2, S. 117–133.

Smits, Gregory (2001): Ryūkyūan Use of Chinese Confucianism. In: Kreiner, Josef (Hg.): *Ryūkyū in World History*. JapanArchiv, 2. Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt, S. 167–180.

Takara Kurayoshi, Oshiro Tsuneo und Maeshiro Morisada (2000): Toward an „Okinawa Initiative" – A Possible Role for Okinawa in Asia Pacific. http://www.jcie.or.jp/books/abstracts/C/apap_okinawa.pdf (gefunden am 15.11.2001).

Tarrow, Sidney (1998): *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics*. New York: Cambridge University Press.

Teruya, Yoshihiko und Yamazato Katsunori (1995) (Hg.): *Sengo Okinawa to Amerika: Ibunka sesshoku no 50 nen* [Okinawa und Amerika in der Nachkriegszeit: 50 Jahre Kontakt unterschiedlicher Kulturen]. Naha: Okinawa Times Sha.

Tomikawa, Moritake und Momose Shigeo (1999): *Okinawa keizai, sangyō jiritsuka e no michi* [Wirtschaft und Industrie in Okinawa: Wege in die Selbständigkeit]. Tōkyō: Hakutō Shobō.

Tomiyama, Ichirō (1998): The Critical Limits of the National Community: The Ryūkyūan Subject. In: *Social Science Japan Journal* 1/2, S. 165–179.

United States Military (1995): DoD News Briefing. Dr. Joseph Nye, ASD for International Security Affairs. http://www.defenselink.mil/news/Nov1995/t110695_t$b1106.html (gefunden am 15.11.2001).

Vogt, Gabriele (2001): The Ryūkyūs under U.S. Occupation. In: Kreiner, Josef (Hg.): *Ryūkyū in World History*. JapanArchiv, 2. Bonn: Bier'sche Verlagsanstalt, S. 305–330.

Vogt, Gabriele (2003): *Die Renaissance der Friedensbewegung in Okinawa: Innen- und außenpolitische Dimensionen 1995–2000*. München: Iudicium.

Yoshino, Kosaku (1992): *Cultural Nationalism in Contemporary Japan: A sociological enquiry*. New York: Routledge.

Between "Washington Consensus" and "Asian Way"

Japanese Newspaper Authors Discussing the East Asian Financial and Economic Crisis of 1997/1998

Clemens Philippi

Abstract: Numerous contemporary analyses in the field of international relations have been focusing on the discourses of political-intellectual elites within a state in order to understand and explain foreign policy making. The underlying assumption of those so-called constructivist studies holds that national interests and foreign policies are determined by socially constructed national identities.
The Japanese nation offers a fine example of such constructivist reasoning. In fact, Japan's political-intellectual elites have ever since the days of Fukuzawa Yukichi (1835–1901) engaged in a vigorous discourse on whether Japan belongs – spiritually, economically and politically – to the Eastern or Western hemisphere. Participants in this dispute have attempted to shape Japan's identity along their idealized vision and pushed the country in one of both directions – or opted for a deliberate middle way.
By scrutinizing a sample of newspaper commentaries, this article follows the Japanese debate on national identity in the context of the East Asian financial and economic crisis of 1997/1998 which illustrated and extrapolated Japan's East-West dichotomy in a special way. The newspaper authors' notion of national identity and their subsequent quests for political action will be presented and grouped with the goal of identifying potential implications for Japanese foreign policy making.

1. Introduction

Taking a close look at Japan, the observer is struck by an apparent dichotomy. On the one hand, Japan is a "Westernized" nation characterized by a democratic constitution and a modern educational system. As the second largest economy in the world, it has been a long-term participant in the Group of Seven (G7) meetings and serves as major financial donor to multilateral organizations, such as the United Nations Organization (UNO) and the International Monetary Fund (IMF). On the other hand, Japan is an "Eastern" nation not only due to its geographical setting, but also to its historical and cultural connectedness with the East Asian region which surfaces on a daily basis in politics, business, ethics, philosophy, religion and so on (Funabashi 1995: 10–11; Mahbubani 1995: 107).

Considering this, one is tempted to ask: Where does Japan belong? What is its national identity? Is it "Eastern"? Is it "Western"? Or is it a mixture of both? How should Japan model itself internally? And what partnerships are adequate and desirable to be pursued externally? Indeed, this set of questions has been nurturing a vigorous discourse within Japan's political-intellectual elite ever since the country started its impressive rise into the community of modernized nations some 150 years ago (Funabashi 1995: 223–225; Welfield 1988: 5).

The study at hand intends to follow the public debate on Japan's national identity under the impact of the East Asian financial and economic crisis of 1997/1998. Limited to the part of the dispute which took place in Japan's "big five" national newspapers – namely *Asahi Shinbun*, *Mainichi Shinbun*, *Nihon Keizai Shinbun* (abbreviated *Nikkei Shinbun*), *Sankei Shinbun* and *Yomiuri Shinbun* –, this piece of research aspires to identify argumentative patterns shared by major groups of newspaper authors and points to their potential implications for Japanese foreign policy making.[1]

2. Considering Constructivism: Basic Concepts of this Study

With the newspaper discourse on Japan's national identity as its centerpiece, this study builds upon constructivist teachings which have become fashionable among scholars of international relations over the last decade. In sharp contrast to neoliberalism and neorealism, the two traditional theories of international relations,[2] constructivism holds that national interests and foreign policy making are determined by national identities which are embedded in social environments. In accordance with Benedict Anderson's research on nationalism which documents that "nationality [... and] nation-ness [...] are cultural artefacts" (Anderson 1991: 4), proponents of constructivism perceive national identity as the product of social processes in which identity is continuously produced, modified and reproduced. The permanent manufacturing of identity occurs in the framework of public discourse. Those are driven by "discursive events," i.e., internal and external developments that significantly impact the mindset of a nation (Jäger 1993: 157; see also Wendt 1995: 76–81; Weller

[1] In its design, this article builds upon the results of an unpublished masters thesis which was completed in 2002 at the University of Trier (Germany) under the generous guidance of Prof. Stanca Scholz-Cionca and with the support of Prof. Hilaria Gössmann and Prof. Hanns W. Maull.

[2] To gain basic insights into neorealist and neoliberalist thinking see Waltz 1979; Keohane and Nye 1977.

1999: 257–259). Regional identity and regionalism are closely related to the concept of national identity. While regions are traditionally defined through geographical parameters, from a constructivist perspective they are understood as communities which are artificially created through a magnitude of ideological ideas and attitudes, i.e., regionalism. Accordingly, regional identity is understood as the regional facet of national identity or a nation's sense of belonging to a region (Fürst 1995: 539–543; Katzenstein 1996, Internet; Blechinger and Legewie 2000: 300). Constructivists maintain that political-intellectual elites play a key role in the formation of national and regional identity "because of their privileged access to public discourse" (van Dijk 1998: 172). Scrutinizing newspaper articles published in the context of the East Asian financial and economic crisis, this study makes two basic assumptions: First, it applies a broad definition to the term political-intellectual elite including all "holders of strategic positions in powerful organizations and movements [...] who are able to affect national political outcomes regularly" (Dogan and Highley 1998: 15) and claims that newspaper commentaries substantially shape national discourse.[3] This seems especially valid for Japan and its "big five" national dailies which potentially hold strong leverage due to their massive circulation numbers and the trust in newspaper coverage of economic and political affairs expressed by many Japanese (Pohl 1981: 51; Cooper-Chen and Kodama 1997: 52–54; Satō 1997: 13–15). Second, this study defines the East Asian financial and economic crisis of 1997/1998 as a "discursive event" which significantly propelled the debate on Japan's national identity. This claim builds upon two characteristics of the crisis. On the one hand, the meltdown had a major impact on Japan's public awareness due to the country's geographic, historical, cultural, economic and financial connectedness with the crisis-hit region. On the other hand, the turmoil triggered a highly emotional and ideological debate – which this study refers to as "global dispute" – on crisis causality and management between leaders from East Asia and representatives from the West. Hence, the events of 1997/1998 illustrated and fuelled Japan's long-lasting debate on the country's "East-West dichotomy."[4]

[3] Various pieces of research have emphasized the enormous impact of mass media on a nation's perception of politics. The so-called "manufacturing consent theory" argues that the media are mobilized by politicians in order to gain public support for specific policies. In contrast, representatives of the "CNN effect school" contend that modern mass media hold the power to independently move the direction of foreign policy making by creating public pressure (Herman and Chomsky 1988; Strobel 1997; Robinson 1999).

[4] Of course, the 1990s were to produce a number of such "discursive events." Next to economic issues, military topics, such as the redefinition of Japan's se-

Before examining how Japanese newspaper authors commented on the East Asian economic and financial meltdown, the following two chapters will introduce Japan's discourse on national identity in the early 1990s, since it served as background for the discussion of the events of 1997/1998, and will then outline the most eminent features of the crisis, as they provided the identity raw material that was processed in the debate.

3. Opened Margins, New Momentum: Japan's Public Discourse before 1997

Observers of Japan's public discourse on national identity noted a new quality and vehemence in the discussion at the onset of the 1990s. While Cold War bipolarity had limited the scope of debate, the cessation of the Soviet bloc eliminated Tōkyō's preoccupation with security issues and opened margins for restructuring its foreign policy agenda with a stronger emphasis on international economic relations. In this environment, Japan's focus had during the 1980s gradually shifted away from America, its traditional trading partner, towards the East Asian region (Blechinger 2000: 57–59; Coulmas and Stalpers 1998: 90–92).

With the end of the Cold War as prerequisite, Japan's "East versus West dilemma" (Funabashi 1995: 231), i.e., the split between Tōkyō's postwar partnership with America and the new focus on East Asia, materialized in form of two competing projects of regionalism: the Asia Pacific Economic Cooperation (APEC) on the one side and the East Asian Economic Group (EAEG) on the other side.

APEC – listing Australia, New Zealand, the US, Canada, the Association of South East Asian Nations (ASEAN), South Korea and Japan as its members – has attempted to bridge and integrate the whole Asia Pacific region ever since its inception in 1989. Thus, APEC promoted the notion of "open regionalism." Since the APEC concept guaranteed America's continued presence and influence in the region, it became a major issue on Washington's foreign policy agenda of the 1990s (Ravenhill 2001: 93–97; Hook 2000: 15).

The ambition to manufacture a region built on an "Asia Pacific identity" was challenged by Malaysia's prime minister Mahathir bin Mohamad who proposed the creation of the EAEG with the putative membership of ASEAN, China, South Korea and Japan in 1990. By excluding "white" APEC members, such as Australia, New Zealand and America, Mahathir

curity alliance with America, had a special impact on the Japanese discourse on national identity (Hook et al. 2001: 136–146).

based the EAEG upon the principle of "closed regionalism" and provisioned it as an "Asians-only" economic bloc against US domination. Due to heavy resistance especially from America, the EAEG was renamed East Asian Economic Caucus (EAEC) and remodeled several times until it convened for the first time officially under the name "ASEAN plus three" in 1996 (Hund and Okfen 2001: 69–79; Hook 2000: 15).

Strong interdependence with the rest of East Asia made the EAEG/EAEC proposal very enticing to Japan. This attraction was reinforced by the notion of being left out by growing institutionalization in the European Union (EU) and the North American Free Trade Area (NAFTA). At the same time, however, Tōkyō's government officials were eager to avoid strains in the relationship with Washington and stayed committed to APEC whose foundation they had actively supported (Blechinger 2000: 66–70; Maull 2001: 169–170).

Under such premises, Japan's political-intellectual elites engaged in a heated dispute on whether to stick with "open regionalism" à la APEC or to support Mahathir's vision of "closed regionalism." In this debate, discourse analysts identified three diverging schools of thought which attempted to push Japan in either direction. Proponents of the first school insisted that Tōkyō should not succumb to Mahathir's allurements of "closed regionalism." They appealed to the "Western elements" in Japan's national identity and emphasized the traditional partnership with America. This view was explicitly challenged by those who propagated the "re-Asiatization" of Japan. Shot through with nationalist feelings of pride about Japan's economic strength, those Asianists argued that Japan should free itself from American pressure and guide the East Asian region to further integration under the auspices of the EAEG/EAEC. The third group of participants in the debate took a more conciliatory stance claiming that Japan needed both America to strengthen its global position and East Asia to catch up with tendencies of regionalization evolving in other parts of the world. In this respect, they opted for "a 'middle way' [...] that includes both the continuation of the close relationship with the US and a stronger integration [...in] Asia" (Blechinger 2000: 80 and 71–80; see also Coulmas and Stalpers 1998: 92–94; Funabashi 1995: 223–226).

4. The "Discursive Event": Crisis, "Global Dispute" and Japan's Official Response

Political scientists understand the East Asian economic and financial meltdown as the "defining event of the post-Cold War international order" (Dibb, Hale, and Prince 1998: 5). It directly affected the livelihood of more

than 240 million people in the five nations of Thailand, Indonesia, Malaysia, South Korea and the Philippines and effectively changed the region not only in financial and economic, but also in political terms.

4.1 Origin and Spread of the Crisis

In the years before 1997, a number of East Asian nations started an unprecedented developmental success story and outperformed the rest of the globe as economic power engines (Flynn 1999: 9). In fact, the "East Asia miracle" (World Bank 1993, Internet) was the outcome of deliberate economic and financial decision making. In terms of trade, the strategy of East Asia's high developers was based on mercantilist principles. In the sphere of finance, most East Asian governments partially deregulated their countries' capital markets and introduced dollar pegging systems which allowed their national currencies to float only in a very narrow band against the US dollar.[5] This measure was very effective in two ways. First, it heightened the export competitiveness of East Asian products, especially after the US dollar had devalued against the yen and other major currencies in 1985. Second, it precluded exchange rate risks and guaranteed foreign investors a stable return on investment during the heydays of the miracle. The combination of dollar pegging, high growth rates and partially liberalized capital markets made the region very attractive to foreign investors. Before 1997, credit from abroad poured rapidly into East Asia as foreign banks as well as pension and investment funds sensed the chance to profit from interest rate arbitrages. Most of these credits were short-term, dollar-denominated loans that were unhedged against future exchange rate risks (Krugman 1999: 36; Winters 2000: 34 and 41–43; Dibb, Hale, and Prince 1998: 7–8; Resinek 2001: 87–90). In Thailand, the starting point of the crisis, capital oversupply ended the country's financial self-sufficiency during the mid-1990s. When China and Japan devalued their currencies against the US dollar in 1994/1995, the value of the Thai baht rose with the dollar and took the competitive edge off Thailand's exports. In early 1997, an increased current account deficit together with a series of external and internal events triggered a massive withdrawal of foreign capital from the Thai economy. On July 2, 1997, Bangkok gave up its de-

[5] With the exception of South Korea, the dollar peg played an essential role in the financial strategy of all crisis-afflicted nations. Rhetorically, the East Asian countries had announced that they would peg their currencies to a currency basket. Practically, however, it became a single-currency pegging system, the dollar peg (Jomo 2000: 26).

fense of the baht and abandoned the dollar peg. A severe devaluation of the baht triggered "negative herding" among international capital lenders. Hastily retreating from their investments, they reinforced the downturn of the market. "Contagion effects" spilled over to Thailand's neighboring countries which were successively forced to give up their dollar pegs (Krugman 1999: 83–101; Resinek 2001: 62–63). Within 1997, the currencies of Thailand, Indonesia, Malaysia, South Korea and the Philippines lost 30 to 60 percent of their value compared to the US dollar, while market capitalization dropped around 60 to 80 percent (Berg 1999: 7, 24). The financial turmoil soon started to affect the countries' real economies. As many companies went bankrupt, unemployment rates soared and GDP growth rates deteriorated dramatically (IPE 1999, Internet). On the verge of national bankruptcy, Thailand, Indonesia and South Korea called upon the IMF to perform in its role as "lender of last resort." In exchange for cash injections, the IMF insisted on far-reaching economic reforms. Such conditionality was thought to regain investors' confidence and stop the outflow of capital. However, in many cases these measures proved to be unsuccessful and aggravated the suffering of the local population (Krugman 1999: 115). Amidst rising panic, unemployment and poverty, there was still a number of institutions that profited from the situation. Some international speculators, mostly Wall Street based hedge funds, had gone short in Asian currencies and long in other assets, thus realizing enormous profits while the "East Asia miracle" was falling apart (Flynn 1999: 15–16; Krugman 1999: 118–136).

4.2 The "Global Dispute": Western Neoliberalism versus "Asian Capitalism"

The East Asian financial disaster inflamed a highly ideological and emotional debate between political-intellectual leaders from the region and proponents of Western free-market capitalism. The roots of this "global dispute" reached back far before 1997 to a time when heightened self-confidence in the miracle economies had generated theories of "Asian superiority." Formulated by a group of like-minded luminaries under the leadership of Malaysia's Mahathir, those theories attributed the region's success not only to smart policymaking, but also to deeper cultural roots which became known as "Asian virtues" or "Asian values." The "Asian way" of virtuousness was declared to penetrate all fields of society and contrasted the decadence allegedly prevailing in the West.[6] In the sphere

[6] Among others, "Asian virtues" included a strong sense of loyalty, unquestioning acceptance of authority, emphasis on the group rather than the individual,

of economics, Mahathir and his allies predicted that virtuous "Asian capitalism" would inevitably triumph over its Anglo-Saxon counterpart (Mahathir 05.08.1994, Internet). In the West, such claims provoked mixed responses stretching from admiration over fear to suspicion (Weiss 1996; Bartley 1993; Lawson 1996). Especially in the field of economics and finance, Eastern self-assertiveness posed a considerable hindrance to those who wanted to enforce the ideology of free and unregulated markets. Facing East Asia's success, these so-called neoliberals had to modestly accept theories of "Asian superiority" and curb their criticism against the region's regulated political and economic systems. Once the miracle started tumbling, Western moderation turned into open schadenfreude and harsh criticism. This was to trigger the "global dispute." It focused on crisis causality and management as Western – and especially American – analysts transformed the phrase of "Asian capitalism" into "Asian crony capitalism" and blamed the "dark side of the Asian model [...which had] always been its exclusionary politics, nepotism, [...and] corruption" (Winters 2000: 37; see also Emmerson 1998: 48). Proponents of "Asian virtuousness" opposed this diagnosis and especially Malaysia's Mahathir undertook a long-lasting crusade in defense of "Asian capitalism." Starting with his notorious speech at the Annual World Bank and IMF Seminar in Hong Kong in September 1997, he blamed the crisis on "unscrupulous profiteers" and hedge-fund managers who had conspiringly chosen to "target" East Asia (Mahathir 20.09.1997, Internet). Heavy allegations against the IMF added further momentum to the "global dispute." On the one side, the Fund was criticized for its neoliberal conditionality which allegedly built upon Western one-size-fits-all principles and aggravated the situation by disregarding the fundamentals of "Asian capitalism." Additionally, the IMF was castigated for its close association with the US Treasury – an association which is generally known as the "Washington consensus" as the US capital harbors the headquarters of both institutions which have traditionally served as major advocates of free-market capitalism. During the crisis, many observers felt that the fund's policies enforced America's political and economic agenda in East Asia[7] and sympathized with Malaysia's Mahathir who called the IMF "an instrument of the rich to dominate

propensity to save as a consequence of intergenerational solidarity, insistence on hard work and enthusiasm for studying. It must be annotated that the theory of "Asian superiority" was not unquestioned in the whole of East Asia, but had prominent opponents, such as Taiwan's Lee Tenghui and South Korea's Kim Dae Jung (Milner 2000: 56–59).

[7] US deputy treasury secretary Lawrence Summers nourished such allegations by saying: "In some ways the IMF has done more in these past few months to

the poor" (Mahathir 16.10.1998, Internet; see also Beeson and Robison 2000: 18; Jomo 2000: 28–29). Besides such rhetoric, the "global dispute" surfaced generally as anti-IMF demonstrations throughout the region and particularly as endless negotiations between the IMF and Indonesia. In early 1998, President Suharto cancelled ongoing IMF reforms with the explanation that the Fund's neoliberal policies would threaten the Indonesian constitution. However, Suharto's strategy of unleashing anti-Western sentiments, did not cover corruption and other economic sins committed under his reign. At last, popular protest, which had originated as anti-IMF demonstrations, turned against the president and ousted him from power in May 1998 (IPE 1999, Internet).

4.3 Japan's Official Response to the Crisis

In their attempt to contain the regional meltdown, Japanese foreign policy makers engaged in countless conferences, initiatives and negotiations after July 2, 1997. In total, Japan's monetary assistance to the crisis-hit nations amounted to a staggering 80 billion US dollars which constituted by far the largest contribution to the international support package (MOFA Japan 2000, Internet; Kiuchi 2000: 40). The outbreak of the crisis came as a bad surprise to Tōkyō as "spillover effects" from the ailing neighbors threatened hopes for overcoming Japan's "stealthy depression" (Krugman 1999: 69 and 60–82; Waldenberger 1999: 117). Japanese solidarity showed for the first time in August 1997, when Tōkyō hosted a conference on support for Thailand in cooperation with the IMF. The so-called Tōkyō Conference proved to be effective as most participants decided to assemble a 17 billion US dollar support package. While the United States refused to contribute to Thailand's bailout – much to Bangkok's consternation (Fischer 27.06.2001, Internet) – , Japan played a leading role in the joint effort and donated 4 billion US dollars (Johnstone 1999: 125; Hamada 1999: 33).

Motivated by the successful Tōkyō Conference, Japan's foreign policy makers started to perceive the crisis not only as a menace to the national economy, but also as an opportunity to strengthen Japan's regional and global role. As East Asia's nations successively abandoned their dollar peg, Tōkyō sensed the chance to realize the "internationalization of the yen" (*en no kokusaika*), for instance by supplying yen denominated loans in

---

liberalize these economies and open their markets to United States goods and services than has been achieved in rounds of trade negotiations in the region. And it has done so in serving our critical, short- and long-term interest [...]" (Summers 23.02.1998, Internet).

the region. The dream of a global or at least regional currency was pursued by Japan's economic and financial elite for a number of reasons: it would support the foreign trade activities of Japanese businesses by diminishing transaction costs, it would add to Japan's GDP[8] and it would at last heighten national pride as a symbol of Japan's financial and economic power (Grimes 1999, Internet; Krugman 1999: 82).

A second prestigious project was the initiative for an Asian Monetary Fund (AMF) which Japan proposed at the G7 Finance Ministers and Central Bankers' Meeting in Hong Kong (September 20–21, 1997). Although vaguely formulated, the proposal aimed at the creation of an – at least – semi-autonomous East Asian version of the IMF. Among other functions, the new institution was to pool up to 100 billion US dollars, of which Japan pledged to contribute half. Using those funds, the AMF was envisioned to react quickly and more flexible to future crises in the region than the rule-bound IMF (Mathews and Weiss 1999; Tanzer 1999, Internet). While many crisis-hit neighbors supported Tōkyō's idea of an "Asians-only" type of IMF, the initiative earned staunch opposition in the West. Criticism was foremost formulated by representatives from the IMF and the US Treasury saying that the proposal would duplicate the functions of the Fund, undermine its conditionality and lead to increased moral hazard in the recipient nations. Pressured by the "Washington consensus," Japan abandoned this project of closed regionalism at the APEC Finance Ministers and Central Bank Governors' Deputies' Meeting in Manila (November 18–19, 1997) and joined into the APEC Manila Framework, an Asia Pacific support initiative for East Asia under the leadership of the IMF (Johnstone 1999: 125–126; Hamada 1999: 33–36; Kiuchi 2000: 39–40). Tōkyō's compliance with Washington's wishes was reiterated at the APEC Summit in Vancouver (November 21–22, 1997) when Prime Minister Hashimoto emphasized that Japan was not "complacent enough to [...] pull ahead of other economies in the Asia-Pacific region as a locomotive" (MOFA Japan 1997, Internet).

Whereas Japan had been attacked for displaying too much leadership early in the crisis, a new sort of criticism evolved at the end of 1997 when the Clinton administration started blaming Tōkyō for its inability to overcome Japan's recession through appropriate reforms. In Washington's eyes, Tōkyō had to appreciate the value of the yen in order to support recovery of the region's export-oriented economies. Additionally, Japan was expected to activate national demand and increase imports from its neigh-

[8] Döhler and Resinek (2003: 3, 44–45) examine the advantages of an internationalized currency in the case of the US dollar and the euro and state that similar conclusions could be drawn for any other currency.

bors. When Tōkyō failed to rekindle economic growth and the yen continued to plunge in 1998, American politicians and mass media turned to open criticism saying that Japan's economists disregarded and aggravated the hardship of their neighbors. "Japan-bashing" and *gaiatsu*, i.e., pressure from abroad, intensified when China's vice-premier Li Lanqing declared during the Davos World Economic Forum in February 1998 that his government was determined "to not devalue the yuan [since this ...] would be a disaster for stability and growth in Asia" (cited in Mufson 11.02.1998, Internet). Issuing this and similar statements, which clearly hinted at Tōkyō's alleged failures, Beijing emphatically displayed leadership and gained positive recognition in Washington and East Asia (Dibb, Hale, and Prince 1998: 19). Tōkyō's government officials reacted in three ways to the new situation. First, they reluctantly gave in to American requests and issued economic reforms. Second, they showed disappointment with the lack of appreciation for Japanese efforts and at times even expressed their anger about American *gaiatsu*. Third, they aspired to re-establish Japan's damaged image by offering economic and diplomatic assistance as well as increasing financial aid to its neighbors (Johnstone 1999: 125–134). In early October 1998, Tōkyō's financial leaders came up with a new and finally successful concept to underline Japanese solidarity with East Asia. At the Meeting of Asian Finance Ministers and Central Bank Governors in Washington, Finance Minister Miyazawa Kiichi announced that Japan would bilaterally disperse yen loans worth 30 billion US dollars. This New Miyazawa Initiative was designed to support short-term economic restructuring as well as mid- and long-term recovery in the crisis-afflicted nations. In contrast to the AMF, the new initiative did not intend to create a multilateral East Asian self-support fund. Due to its explicitly bilateral structure, the plan did not challenge the role of the IMF and was accepted by the "Washington consensus." Welcomed on both sides of the Pacific, the New Miyazawa Initiative grew into a symbol of Japanese leadership and was "implemented steadily" (MOFA Japan 2000, Internet; see also Hamada 1999: 34–35).

5. Japanese Newspaper Authors Debating the Crisis and Its Implications

Against the background of the preceding chapters, this study will now move on to analyze how Japanese newspaper authors evaluated the crisis and its implications for Japan. The database to be scrutinized for this purpose consists of more than 60 articles which were published in Japan's leading national newspapers, i.e., *Asahi Shinbun*, *Mainichi Shinbun*, *Nikkei*

Shinbun, *Sankei Shinbun* and *Yomiuri Shinbun*, during and immediately after the crisis. Most commentaries were composed as so-called *shasetsu* (editorials) written by the papers' top journalists and documenting the medias' official position. In addition, other sources, such as private columns of journalists, diplomats, bureaucrats and academics, are incorporated in the analysis. Examining how the newspaper commentators evaluated the "discursive event" and how they advised Tōkyō's foreign policy makers to behave during and after the crisis, this analysis distinguishes between three major groups of authors which will be presented in the following.

5.1 Echoing the "Washington Consensus": The Westernized Asia Skeptics

The first group of commentators to disseminate their view on the "global dispute" between proponents of "Asian capitalism" and Western neoliberalism, supported the latter and emphasized Japan's role as partner of the "Washington consensus." The views of this camp can be found in more than 20 articles published for the most part as editorials in *Asahi* and *Nikkei Shinbun*. Dismayed by anti-Western protests emerging in the rest of Asia, these writers echoed neoliberal arguments linking the crisis primarily to cronyist economic and political structures in the affected nations. Accordingly, they valued IMF conditionality as absolute necessity to free East Asia from such negative influences. In this respect, writers from this first school of thought demanded that Japan should not undermine the leadership of the "Washington consensus," but make helpful contributions for the region's recovery along Western economic and democratic principles.

Remarks shot through with neoliberal reasoning surfaced for the first time when the Westernized Asia skeptics discussed the origins of the crisis. A number of *Asahi* editorials, for instance, charged East Asia's closed and interventionist economies for having tried to outsmart the markets and having ignored warnings from the IMF. Moreover, the articles reproduced often-heard Western polemic saying that despotism, nepotism and corruption among the region's political and economic leaders had caused the debacle to unfold (*Asahi Shinbun* 22.09.1997: 5; 27.12.1997: 5; 05.04.1998: 5). One *shasetsu* did not confine its criticism to political and economic terms, but insisted that East Asia had to reform its *fūdo*, i.e., its "spiritual features." Using this phrase, the article implicitly pointed to all – including ethical and philosophical – facets of societal interaction in East Asia[9] and thus expanded the economic-political scope of the debate to the highly ideological dispute of "Asian versus Western virtues," which had started

[9] For a philosophical-ethical application of the term *fūdo*, see Watsuji 1994.

long before the outbreak of the crisis (*Asahi Shinbun* 27.12.1997: 5). In the same sense, an ensuing editorial stated that "there will be no way out [of the crisis] if [Asia's leaders] stick to their 'Asian ways' response." In addition, the authors requested "to raise the level of transparency in financial institutions to those standards which can be found in Europe and America" (*Asahi Shinbun* 05.04.1998: 5). While such comments criticized East Asia's political leaders in general for triggering and aggravating the crisis, Yoshimura Fuminari and Tanaka Ikuya, Asia correspondents for *Asahi*'s business section, reported in particular the stubborn attitude of Indonesia's president Suharto vis-à-vis the IMF and referred to him as the "crafty president" who based "his cunning negotiation technique upon taking 200 million Indonesians 'hostage'" (Tanaka and Yoshimura 09.04.1998: 3).

Following their neoliberal outlook on the roots of the crisis and their negative image of East Asia's leaders, authors from this first camp appreciated the engagement and performance of the "Washington consensus" in the region. Regarding complaints from Bangkok, Seoul and especially Jakarta about IMF conditionality, the Westernized Asia skeptics justified the Fund's interference in financial, economic and political matters as essential for East Asia's recovery. Rarely formulated criticism against the Fund's negotiation practices or its neoliberal policies were generally wrapped in cautious formulations, while most articles hinted bluntly at shortcomings on the part of the IMF's East Asian negotiation partners (*Asahi Shinbun* 16.12.1997: 5; 27.12.1997: 5; 10.01.1998: 5; 24.04.1998: 5).

In accordance with their positive image of the "Washington consensus," writers from this first school of thought rejected financial, economic and political ambitions of Tōkyō's foreign policy makers if they threatened the desired alliance with America and the IMF. Considering Japan's historical role in East Asia, the authors regarded Tōkyō's diplomatic skills as unfit to cleanse the region from cronyism and lead it out of the crisis. Such a self-critical stance manifested itself immediately after Japan's diplomatic efforts had stimulated intra-Asian solidarity and produced a 17 billion US dollar bail-out package for Thailand at the Tōkyō Conference in August 1997. At that time, a commentary compiled by Fujii Yoshihiro, one of *Nikkei Shinbun*'s leading economists and member of the gazette's editorial board, assessed the outcome of the Tōkyō Conference and its implications for Japan's future financial strategy. In his analysis, Fujii welcomed Japan's leadership in the specific case of Thailand as he interpreted America's absence in the Thai support package as an indication that Washington would like to follow the principle of burden sharing: while financial problems in "America's backyard," i.e., Middle and South America, were the responsibility of the US Treasury Department, Japan's experts had to stabilize the situation in East Asia. Nevertheless, Fujii clearly warned about

ambitions developing in Tōkyō's financial circles to expand the influence of the yen by replacing East Asia's traditional dollar peg by a yen bloc, which would establish the yen as the common currency in the region:

> Some are hoping that the influence of the yen will strengthen while the Asian nations switch to a free floating exchange system. There are even some individuals who want to revive the idea of a yen bloc. [...] If Japan, which wants to take on responsibility for the stability of Asia's currencies [...], errs at this point in its choices, one is haunted [by the imagination] that the failure of a "Greater East Asia Common Yen Bloc" will be repeated. (Fujii 18.08.1997: 23)[10]

In the Japanese original, the reader is struck by Fujii's usage of the expression *Dai Tōa Kyōenken*, literally a "Greater East Asian Common Yen Bloc." The term as such is generally not used in Japanese and the combination of its characters has to be seen as intentional artifact of the author. As a near-homophone *Dai Tōa Kyōenken* alludes to the widely known phrase of *Dai Tōa Kyōeiken*, the ambitious project of creating a "Greater East Asia Co-prosperity Sphere" which was propagated by Japanese militarists during the Pacific War (Duus 1996: xxii–xxxvii). Through this linguistic device, Fujii related the idea of a yen bloc to one of the darkest chapters in Japanese history and stressed that Tōkyō's financial support for the crisis-hit nations should not be misunderstood as a vehicle to strive for economic and political hegemony in the region.

The quality of Japanese leadership was also questioned in the context of Japan's AMF proposal. When discussions surrounding the AMF peaked in mid-November 1997 at the APEC Finance Ministers and Central Bank Governors' Deputies' Meeting in Manila, *Asahi* and *Nikkei Shinbun* published a number of editorials which echoed Washington's concerns that the AMF ought not impede the functions of the IMF. Pointing to Tōkyō's traditionally lenient posture towards East Asia's governments, the articles warned that Japan was unable to enforce the necessary reforms among potential AMF members (*Asahi Shinbun* 15.11.1997: 5; *Nikkei Shinbun* 20.11.1997: 2; *Asahi Shinbun* 21.11.1997: 5). In this context, one *shasetsu* even cited Fred Bergsten, director of the Institute for International Economics (IIE) in Washington and champion of neoliberal principles, who had dismissed Japan's AMF proposal and opted for resolving the crisis through "peer pressure" within the America-dominated APEC.[11] In addition, the article stated that numerous Asian countries were "overgrown with brib-

[10] All translations of Japanese texts are by the author.

[11] On Bergsten's career in Washington and his opinion on the Japanese AMF proposal, see Bergsten 13.11.1997, Internet; Mathews and Weiss 1999: 3.

ery and cohesion between the private and public sector" and argued that American support was needed "in order to get rid of this pus of decay" (*Asahi Shinbun*, 15.11.1997: 5).

Once the AMF had been dropped in favor of the APEC Manila Framework, the Westernized Asia skeptics felt that Tōkyō could and should take a more proactive stance towards the region. The authors insisted that this new approach was to be modeled along democratic and free-market principles and had to serve Tōkyō's alliance with the "Washington consensus." Such reasoning occurred especially in early 1998 when negotiations between Indonesia and the IMF steered towards a deadlock situation. Sensing that Japanese mediation was needed to break up the stalemate, various articles urged Tōkyō "not to only disperse money, but stress the importance of [...] democracy," to "frankly talk [...] about propelling structural reforms," and to "communicate the concerns and expectations of the international community [towards the Suharto regime]" (*Asahi Shinbun* 21.02.1998: 5; 10.03.1998: 5; 17.03.1998: 5; see also *Asahi Shinbun* 14.05.1998: 5).

Regarding American *gaiatsu* and interference in Tōkyō's domestic policies, writers from this first camp positioned themselves on Washington's side. The authors feared that noncompliance with US requests would jeopardize Japan's regional and global role. Especially to counter new emerging Chinese self-assertiveness, the authors insisted that Tōkyō had to appreciate the yen, revive its national economy and increase imports from its neighbors. If Tōkyō failed to do so, they predicted that Japanese efforts would remain unappreciated on both sides of the Pacific while Chinese prestige would continue to rise (*Asahi Shinbun* 21.06.1998: 5; 20.07.1998: 5).

The launch of the New Miyazawa Initiative, Japan's bilateral 30 billion dollar support package for the region, in October 1998 generally pleased representatives from this first camp. *Nikkei Shinbun*'s ASEAN Research Group (ASEAN Kenkyūkai), for example, praised the initiative's technical aspects and interpreted its bilateral character as a major advantage. In contrast to the multilateral AMF proposal, the Research Group explained, this new initiative was unlikely to undermine the importance of the IMF, would not trigger opposition from America and would polish Tōkyō's international reputation:

> Hitherto, predominantly negative aspects in Japan's help for Asia have been pointed out. At times, our support has unfairly been assessed. The New Miyazawa Initiative has the potential to positively emphasize Japan's role as "major contributing nation." (ASEAN Kenkyūkai 17.05.1999: 20)

Other commentaries similarly celebrated the New Miyazawa Initiative as a piece of high-profile diplomacy which would help to regain international prestige. To ensure this, the articles insisted, Japan had to enforce the notion of free-market capitalism and democracy in the recipient countries by connecting strict conditions to the funds channeled through the Miyazawa plan (*Asahi Shinbun* 05.10.1998: 5; 12.05.1999: 5).

5.2 Walk on the "Asian Way": The Outspoken Washington Critics

In contrast to those who echoed neoliberal arguments and valued Japan's role as an ally of the "Washington consensus," a second group of eloquent authors offered – in approximately 20 articles – completely different views on the events of the crisis. Representatives of this second camp disseminated their opinion foremost as editorialists and journalists of *Mainichi* and *Sankei Shinbun*, but also used *Yomiuri*, *Asahi* and *Nikkei Shinbun* as forums to communicate their messages through private commentaries.

Diverging views between the Westernized Asia skeptics and the outspoken Washington critics surfaced first in late 1997 with regard to Japan's ill-fated AMF proposal. Where *Asahi*'s and *Nikkei*'s moderate editorialists had cautioned Tōkyō not to incite Washington's anger by refusing cooperation or striving for hegemony, writers from this second school of thought questioned Western willingness to make substantial contributions for the sake of the region and demanded that "although [Japan's] position is difficult, it ought to play an adequate role in Asia, for instance by propelling the proposal of an Asian Monetary Fund" (*Mainichi Shinbun* 28.10.1997: 5). Amidst mounting anti-AMF pressure from the "Washington consensus," Fujiyoshi Kōtarō and Hayasaka Reiko, economic specialists from *Mainichi* and *Sankei Shinbun*, propagated the image of America being a nation aspiring engagement in the political discussion, but not showing any financial commitment to combat the crisis (Fujiyoshi 14.11.1997: 9; Hayasaka 16.11.1997: 1). When Tōkyō gradually withdrew its AMF plan and consented to the Manila Framework, authors from this second camp decried this "as great backlash for Japan" (Fujiyoshi 14.11.1997: 9) as well as a loss of autonomy for all East Asian nations, since the new concept centered around APEC and the IMF was seen as a US tool "to give orders to Asia" (*Mainichi Shinbun* 27.11.1997: 5). In early December 1997, Iwazaki Keiichi, member of *Sankei Shinbun*'s editorial board, promulgated his personal view on the AMF. Iwazaki called the abortion of the proposal "Japan's defeat" (*Nippon no haiboku*) which he partly contributed to the lack of strategic skills among Tōkyō's policy makers. The region's financial debacle, Iwazaki explained, had not been triggered by East Asia's

cronyist structures, but by the antiquated dollar pegging system, which – in combination with the IMF – had been crucial in America's plan to substitute military presence by economic dominance in the region. Evoking war imagery, Iwazaki portrayed American opposition towards the AMF as an egotistic attempt to maintain hegemony in East Asia. As Tōkyō was stripped of its military power, Iwazaki contended, it had to secure its position and formulate a strong financial strategy, for instance by reviving its national economy and especially by internationalizing the yen. This, he asserted, would not only be beneficial for East Asia where Japan shared a symbiotic fate with its neighbors, but also for the rest of the globe as "the dollar [... did] not have the power to propel the world economy" (Iwazaki 07.12.1997: 3).

Evaluating the outcome of the conferences in Manila and Vancouver as a "great backlash" and "Japan's defeat," authors from this second camp reacted quite allergic when Washington joined with Beijing in early 1998 to blame East Asia's continuing malaise on Tōkyō's inappropriate economic measures. *Mainichi Shinbun*, for instance, complained that America had first "one-sidedly attempted to suppress Japan's influence" and then started to call for Tōkyō's leadership when *han-Bei kanjō*, i.e., "anti-American sentiments," emerged all over the region (*Mainichi Shinbun* 11.02.1998: 5). In March 1998, *Asahi Shinbun* printed excerpts of a letter to the publisher written by Kodama Kazuo, one of Japan's high-ranking diplomats in Washington.[12] Addressing growing trends of "Japan-bashing," Kodama refuted US criticism by saying that Tōkyō's multibillion-dollar contribution for the crisis-hit nations would dwarf the support package hesitantly prepared by America.[13] Regarding the allegedly negative impact of Japan's recession on East Asia's businesses, the diplomat stated that his country had clearly understood the region's dependence on its economy. Any form of *gaiatsu*, Kodama continued, could not deepen Japan's feeling of solidarity with the region as "the Japanese people [...were] more committed than anyone else to the goal [of rescuing East Asia]" (*Asahi Shinbun* 30.03.1998: 2).

Besides the Washington-based diplomat Kodama, a number of academics used personal columns in *Asahi* and *Nikkei Shinbun* to formulate anti-American views and call for more self-assertiveness. Nakajō Seiichi, for in-

---

[12] Kodama's letter was originally sent to and printed in the Washington Post as a response to the paper's anti-Japanese campaign.

[13] With the amount of Japan's financial contribution continuously rising during 1998, authors from this second school of thought reiterated their criticism against the insignificance of America's support (see *Mainichi Shinbun* 24.07.1998: 5).

stance, professor for international economics at Tōkyō's Chūō University, attributed the lack of international appreciation for Japanese efforts to Tōkyō's low-profile diplomacy. The professor argued that the crisis, which had in his eyes been triggered by Asia's traditional dollar peg, proved the region's overdependence on Washington. As a blessing in disguise, Nakajō explained, the crisis would now offer the chance to gain independence through intraregional cooperation built on a strong, internationalized yen. To realize this goal and receive positive recognition from its neighbors, Nakajō requested Japan's policymakers to resist American pressure and develop "a strategy to use the yen in the support program for Asia," for instance through bilateral agreements with Japan's Asian neighbors. Through his passionate rhetoric, Nakajō's article transformed the economic issue of internationalizing the yen into a case of morality and national duty: Japan, as an Asian nation, had *seitō na meibun*, i.e., a "just cause," to develop a self-assertive financial diplomacy and diminish America's economic influence, which Nakajō referred to as *kakon*, literally the "root of evil," for East Asia (Nakajō 11.03.1998: 4).

To Ogawa Eiji, another financial expert from Tōkyō's Hitotsubashi University, the ideal of Japan as positively recognized leader of Asia seemed to materialize when Tōkyō announced the New Miyazawa Initiative in October 1998. Ogawa's commentary "Questioning the IMF System: Moving towards the Realization of an 'Asian Fund' through Japan" was published in *Nikkei Shinbun*'s expert column "The Economic Classroom" ("Keizai kyōshitsu") and severely criticized IMF mismanagement for having "allowed the crisis to spread from one country to the next like an infectious disease." As a countermeasure, Ogawa proposed the creation of an East Asian support framework. This should be modeled after the formerly dismissed AMF proposal and built on the Miyazawa plan which Ogawa perceived as Tōkyō's tool to internationalize the yen and formulate – independently from US interference – a strong financial strategy (Ogawa 21.10.1998: 27).

Writers like Iwazaki, Nakajō and Ogawa received prominent support in the ongoing newspaper debate when *Yomiuri Shinbun* published a series of 15 articles with the title "Offense and Defense in International Monetary Affairs: The Memoirs of Sakakibara Eisuke." The author of the series, Sakakibara Eisuke, had served for more than twenty years in Japan's Ōkurashō[14] (Ministry of Finance, MOF). In 1997, shortly before the outbreak of the crisis, Sakakibara was promoted to the rank of vice-minister of finance for international affairs, the highest position for career bureaucrats within the MOF. In this function, he was deeply involved in the events of

[14] Since January 2001: Zaimushō.

the crisis before retiring from office in July 1999. Nicknamed "Mr. Yen" for his financial skills, Sakakibara enjoyed high popularity within Japan and established himself as outright Asianist and America critic (Coulmas and Stalpers 1998: 93; Government Japan 2000, Internet). In this role, "Mr. Yen" used his memoirs to propel Tōkyō's detachment from Washington's influence and emphasized the need to further integrate Japan in Asia. With regard to crisis' causality, the former MOF official clearly objected Western theories of "East Asian crony capitalism" and adopted Mahathir's position by saying that "Asia was targeted [by international speculators]" (Sakakibara 05.08.1999: 1; see also Sakakibara 24.12.1999: 1; 13.11.1999: 1). For the most part, Sakakibara's memoirs assessed the role of the "Washington consensus" during the crisis as inefficient and negative. America, on the one hand, was depicted as profiteer who exploited the region's financial and economic turmoil to enforce its neoliberal ideology (Sakakibara 04.08.1999: 2). The IMF, on the other hand, was decried for serving as agent of the US Treasury. Sakakibara attacked the Fund for its "orthodox countermeasures [as they] produced one failure after the other" (Sakakibara 13.11.1999: 1) and in the case of Indonesia "invited a 'palace revolution' [against the Suharto dynasty]" (Sakakibara 12.12.1999: 1). Throughout the series, the former MOF official attempted to incite positive sentiments among his Japanese audience towards their East Asian neighbors. Among others, he appealed to the shared experience of being abandoned, pressured and accused by America as well as to common, pan-Asian values such as the emphasis on harmonic human relations and modesty (Sakakibara 04.08.1999: 2; 06.08.1999: 1; 13.11.1999: 2). Building on his ideal of Japan as an "Eastern nation," Sakakibara described Tōkyō's efforts for the rest of the region as a national duty and communicated the image of Japan as Asia's spokesperson and leader (Sakakibara 12.12.1999; 24.12.1999; 14.01.2000). In this function, "Mr. Yen" acknowledged, Japan had to inevitably perform as antagonist of America. As a vivid example for how Japan had worked for the sake of East Asia and suffered from negative repercussions, Sakakibara told the story of the ill-fated AMF proposal. To Sakakibara, the AMF had been a symbol of intraregional solidarity and Japanese leadership. The quick realization of the proposal, Sakakibara argued, would have cushioned the impact of the crisis on the affected economies. In this respect, "Mr. Yen" regretted the end of the AMF which he primarily contributed to the opposition of America, the "dissatisfied great power" (*fuman nokosu taikoku*). Looking back to the end of the AMF, Sakakibara concluded this part of his memoirs by complaining that "those two months [between September and November 1997] had painfully illustrated the power of America in Asia" (Sakakibara 26.11.1999: 2).

5.3 Oscillating between "Washington Consensus" and "Asian Way": The Cautious Diplomats

The third group of authors to propagate their view on the East Asian debacle as well as Japan's role in the region might be aptly described as cautious diplomats. In contrast to the two groups of Asia skeptics and Washington critics, the cautious diplomats did not follow a clear-cut argumentative strategy but oscillated between "Washington consensus" and "Asian way." Such oscillating patterns of reasoning documented themselves especially in a sample of approximately 20 editorials taken from *Yomiuri Shinbun*.

The ambivalent argumentation formulated by the cautious diplomats occurred first in their comments on crisis' causality. Therein, they displayed neoliberal accusations against financial, economic and political flaws in East Asia, but also followed the view of Malaysia's Mahathir who insisted that the region had become a victim of Western speculators. *Shasetsu*, containing neoliberal reasoning, called for reforms in Asia and blamed the crisis on the "region's underdeveloped infrastructures [... and] societal fundamentals" (*Yomiuri Shinbun* 27.09.1997: 3) as well as the political mismanagement of countries like Thailand and Indonesia (*Yomiuri Shinbun* 13.07.1997: 3; 13.08.1997: 3; 06.09.1997: 3; 20.10.1997: 3; 26.03.1998: 3). Although the content of such commentaries came close to what was propagated by the Westernized Asia skeptics, it is noteworthy that *Yomiuri*'s editors were quite careful when choosing their words. In contrast to *Asahi*'s and *Nikkei*'s leading journalists who employed stereotypical phrases of Western neoliberals, such as East Asian despotism, nepotism and bribery, *Yomiuri*'s editorialists avoided such strong terminology and wrapped their criticism into soft wording. Additionally, they issued numerous comments critical of free-market principles which decried the gamble of international hedge funds as major hindrance to structural reforms and requested to put their control as the main "issue on East Asia's common agenda" (*Yomiuri Shinbun* 17.01.1998: 3; see also *Yomiuri Shinbun* 05.01.1998: 3). Some articles even compared the currency speculators to *arashi*, literally "thieves and looters" (*Yomiuri Shinbun* 17.09.1998: 3), and insisted they had "pulled the trigger and caused the unfolding of the crisis" (*Yomiuri Shinbun* 01.11.1998: 3).

Equivocal argumentation was also presented with regard to the role of the IMF and the US Treasury Department. On the one hand, *Yomiuri*'s editorialists stressed the important contributions of the "Washington consensus" for combating the crisis. Especially the role of the IMF as "lender of last resort" and the necessity of complying with the Fund's conditionality were emphasized in various *shasetsu* (*Yomiuri Shinbun* 20.10.1997: 3;

26.10.1997: 3; 05.01.1998: 3; 20.02.1998: 3; 27.04.1998: 3; 03.07.1998: 3). Similarly, *Yomiuri*'s editorialists positively recognized any support from the US Treasury Department and stated that America had to be kept interested and involved in the region as its "presence in Asia [...was] fundamental for a 'peaceful and prosperous' Asian century" (*Yomiuri Shinbun* 17.12.1998: 3; see also *Yomiuri Shinbun* 07.12.1997: 3; 05.01.1998: 3; 31.05.1998: 3). On the other hand, however, *Yomiuri*'s editorialists questioned the role of the "Washington consensus." Even though they did not go as far as those outspoken Washington critics who disregarded the IMF as an agent in America's global strategy, some *Yomiuri shasetsu* insisted on reconsidering the Fund's traditional solutions. Pointing to international currency speculation as the trigger of the crisis, those articles requested to "react to the changed nature of the crisis and modify the prescribed medicine" (*Yomiuri Shinbun* 17.01.1998: 3). This also included to "strengthen the functions of the IMF [...and] review its policies" (*Yomiuri Shinbun* 17.09.1998: 3).

Ambiguity further characterized the view of *Yomiuri*'s editorialists on Japan's role in the crisis as well as its relationship with America and the rest of Asia. In contrast to the Westernized Asia skeptics, *Yomiuri*'s cautious diplomats assessed Tōkyō's diplomatic skills as fit and sophisticated enough to exert open leadership in the region. Japan, they claimed, had to "deepen its feeling of unity with the Asian economies [... and make] positive contributions [for its struggling neighbors]" (*Yomiuri Shinbun* 20.10.1997: 3; see also *Yomiuri Shinbun* 13.07.1997: 3; 17.09.1997: 3). The role ascription as regional leader was explicitly formulated in August 1997 after Japanese diplomacy had brought about a substantial bail-out package for Thailand at the Tōkyō Conference. Where *Nikkei*'s and *Asahi*'s journalists had cautioned not to strive for too high ambitions that might excite US opposition, *Yomiuri*'s writers praised Tōkyō's efforts and expressed their hopes to build a regional supportive framework on the basis of the Tōkyō Conference (*Yomiuri Shinbun* 13.08.1997: 3). Claims for Japanese leadership appropriate to the country's economic and financial weight were also connected to the internationalization of the yen. Numerous *Yomiuri* editorials requested to expand the usage of Japan's national currency in the region. From the authors' perspective, this was one important lesson to be learnt from the crisis since East Asia's overdependence on the dollar had partly induced and aggravated the financial turmoil (*Yomiuri Shinbun* 07.12.1997: 3; 05.01.1998: 3). In this context, *Yomiuri*'s journalists showed remarkable skills when combining the feeling of responsibility for the region with the desire for more Japanese leadership, pride in the yen and merely economic calculations:

> Promoting the internationalization of the yen [...] in accordance to Japan's actual economic power will stabilize Japan's economic activities abroad [... and] become a great advantage for Asia [...]. If we lack efforts to internationalize the yen, then the international financial architecture will become bipolar built around a dollar-euro axis. The yen, however, will be left behind as a "local currency." (*Yomiuri Shinbun* 26.08.1998: 3)

While *Yomiuri*'s editorialists demanded that Japan could and should establish itself as regional leader, they did not go as far as those self-confident writers of the second camp who openly challenged US influence by declaring it the "root of evil" for East Asia. Quite contrarily, America's role as Japan's most valuable partner was persistently emphasized in *Yomiuri*'s *shasetsu*. Especially under the impression of Washington's staunch opposition against Tōkyō's AMF proposal, *Yomiuri*'s editorialists abandoned their self-assertive posture and took a very diligent stance towards American interests in the region. A *shasetsu* published in mid-November 1997 – shortly before the AMF idea was doomed in Manila – dismissed an "Asians-only" solution and called for a "mutual agreement [between East and West to overcome the crisis]" (*Yomiuri Shinbun* 16.11.1997: 3). The view that Japanese leadership ought not collide with America's influence in the region was reiterated little later at the occasion of the Vancouver APEC Summit when one article stated:

> In order to guarantee the success of the meeting, Japan should, together with America, support the meeting's host Canada on the one side. On the other side, Japan should also cooperate with the South East Asian nations. (*Yomiuri Shinbun* 21.11.1997: 3)

The image of Japan as mediator and partner of both the East and the West was to reappear at various occasions in the following months (*Yomiuri Shinbun* 26.03.1998: 3; 14.05.1998: 3). The amount of deep consideration the cautious diplomats gave to the American side also became clear in those editorials which dealt with *gaiatsu* and "Japan-bashing" emerging on the other shore of the Pacific. Where the second camp of outspoken Washington critics simply refuted any pressure exerted by America, *Yomiuri*'s diplomatic editorialists accepted US criticism and reformulated it as a positive challenge for the Japanese nation. *Nippon kasseika*, literally "the activation of Japan," became a catch phrase which repeatedly occurred in *Yomiuri*'s editorials. By employing this and similar expressions, numerous *shasetsu* called for the economic revival of Japan and urged the country's political and bureaucratic leaders to live up to the expectations of Washington and the rest of the world (*Yomiuri Shinbun* 05.01.1998: 3; 07.01.1998:

3; 14.05.1998: 3; 17.09.1998: 3). The reasoning behind such demonstrative obedience to American demands was bluntly formulated in two editorials published in the beginning and end of 1998. The first article reflected the impact of the crisis on the existing world order and diagnosed growing trends away from a one-polar, US-dominated structure towards a multipolar system with Europe, China and Russia as counterweights to American influence. Despite such tendencies, the authors warned Tōkyō not to give up its traditional alliance with Washington since this was the only reasonable choice for Japan (*Yomiuri Shinbun* 07.01.1998: 3). The second *shasetsu* looked back to the events of the crisis and expressed concerns that risen Chinese prestige might undermine Japan's role in the international community. The authors called upon Tōkyō to accept Beijing's challenge and re-establish Japan's international status. As ace card in this gamble, the editorialists pointed to Japan's long-term cooperation with America and requested the continuation of this partnership by all means as it guaranteed Japan's global standing and promoted peace and stability in East Asia (*Yomiuri Shinbun* 30.12.1998: 3).

6. Conclusion

Reconsidering the source material presented and analyzed above, the following observations and conclusions can be made with regard to the crisis' impact on the newspaper debate on Japan's national and regional identity.

The analysis identified – similar to the precrisis discourse on the concepts of APEC and the EAEG/EAEC – three diverging schools of thought. The first camp of authors bluntly promoted "Western elements" of Japanese identity and the notion of "open regionalism." In their idealized vision, the Westernized Asia critics depicted Tōkyō as a close partner of the "Washington consensus," whose regional presence they highly valued, and expected Japan to enforce Western financial, economic and political standards in the region. The authors' aversion to any form of "closed regionalism" became especially evident in their negative comments on Japan's ill-fated AMF proposal and their preference for solving the crisis under the leadership of APEC and the IMF. In contrast, members of the second school clearly walked on the "Asian way" and fostered the "Eastern features" of Japan. Those outspoken Washington critics urged Japan to establish itself as a fellow Asian nation and defend "Asian capitalism" against Western neoliberalism. In this respect, they understood the crisis as an opportunity to change the status quo in Asia, and particularly in Japan-US relations. Decrying America's influence as the "root of evil" and

connecting the region's well-being to the strength of Japan, the authors requested Tōkyō to free itself and Asia from Washington's presence through proactive diplomacy and projects of "closed regionalism," such as the aborted AMF concept. Contrarily to the first two groups of authors, the cautious diplomats did not commit themselves to an easily identifiable ideology of identity and regionalism, but oscillated in their reasoning between the "Washington consensus" and "Asian way." In fact, authors from this third camp only displayed unambiguous argumentation when it came to requesting more leadership from Tōkyō, for example by internationalizing the yen. The writers perceived the crisis as a chance to strengthen Japan's regional and global standing without giving up any of the country's options in both the East and the West.

Concerning this study's underlying assumption that newspaper authors as members of a nation's political-intellectual elite hold the potential to influence foreign policy making, it should be annotated that the scrutinized source material does not allow a clear-cut judgment as to which school of thought prevailed in the dispute. As indicated, the approximately 60 newspaper articles can equally be allocated to the three respective camps of Asia skeptics, Washington critics and cautious diplomats. This impression is reinforced by the fact that Japan's "big five" national dailies did not merely function as monoliths in the debate, but offered considerable space to commentaries which greatly diverged from the papers' official position formulated in the *shasetsu* section. It should be worthwhile for future discourse analyses to closely follow the newspaper debate on Japan's East-West dichotomy – be it in the context of financial-economic or military-strategic issues – and examine whether one school of thought can establish itself as opinion leader. Nevertheless, the newspaper analysis clearly indicates that the East Asian crisis as "discursive event" unified all three schools of thought – despite their apparently diverging argumentation and motivation – in the desire for more Japanese leadership in the region: the Asia skeptics saw Japan as leading through Western economic and democratic standards while the Washington critics depicted Japan as stronghold of "Asian capitalism" and the cautious diplomats aspired leadership without any clear ideological commitment. In particular, American *gaiatsu* and increasing Chinese self-assertiveness fortified the demand for stronger Japanese diplomacy as a common denominator among all three groups. Hence, this study may – in accordance with its constructivist spirit – conclude that the newspaper authors' unequivocal call for Japanese leadership has pushed Tōkyō's politicians, diplomats and bureaucrats during and beyond the crisis to react to the situation and develop a more proactive strategy towards Japan's East Asian neighbors.

References

Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Asahi Shinbun (22.09.1997): Shasetsu: Ajia wa shijō no shinrai torimodose [Editorial: Asia, It Is Time to Regain the Trust of the Markets], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (15.11.1997): Shasetsu: Ajia no tsūka antei no tame ni [Editorial: For the Sake of Currency Stability in Asia], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (21.11.1997): Shasetsu: Tsūka antei o jitsu no aru mono ni [Editorial: For the Realization of Currency Stability], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (16.12.1997): Shasetsu: Kankoku no tsūka kiki o hirogeru na [Editorial: Do Not Allow South Korea's Currency Crisis to Spread], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (27.12.1997): Shasetsu: Kaikaku no itami taeru Ajia [Editorial: Asia is Bearing the Pain of Reform], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (10.01.1998): Shasetsu: IMF wa Ajia o sukueru ka [Editorial: Can the IMF Rescue Asia?], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (21.02.1998): Shasetsu: Indoneshia ni chokugen o [Editorial: We Have to Speak Frankly with Indonesia], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (10.03.1998): Shasetsu: Suharuto nanasen de fukamaru fuan [Editorial: Insecurity Will Deepen Due to Suharto's Seventh Election], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (17.03.1998): Shasetsu: Shushō ga tonda kara ni wa [Editorial: What We Expect from Our Prime Minister's Trip], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (30.03.1998): "Keizai kiki de hihan ayamari": Kodama Kazuo zai-Bei sanjikan, Bei-shi ni hanron ["The Crisis-Related Criticism Is Wrong": Kodama Kazuo, Councilor in America, Contradicts Local Newspapers], p. 2, morning edition.

Asahi Shinbun (05.04.1998): Shasetsu: ASEM. Ōshū to no taiwa ni manabu [Editorial: ASEM: Learning from the Dialogue with Europe], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (24.04.1998): Shasetsu: Ajia no koyō: Anshin shite hatarakeru seido o [Editorial: Employment in Asia: A System Which Secures Working Opportunities Is Needed], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (14.05.1998): Shasetsu: Indoneshia: Kono kiki o kokufuku dekiru ka [Editorial: Indonesia: Can This Crisis be Overcome?], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (21.06.1998): Shasetsu: Tōkyō tsūka kaigō: Nihon wa kōdō suru shika nai [Editorial: Currency Conference in Tōkyō: Japan Has to Act Now], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (20.07.1998): Shasetsu: Ajia keizai: Omoku naru Nihon no yakuwari [Editorial: The Asian Economy: Japan's Burden is Becoming Heavier], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (05.10.1998): Shasetsu: Ajia shien: Arata na kōdō ni fumidase [Editorial: Support for Asia: It Is Time to Move towards a New Action Plan], p. 5, morning edition.

Asahi Shinbun (12.05.1999): Shasetsu: Ajia shien: Kaikaku unagasu taisei seibi o [Editorial: Support for Asia: Preparing Conditions Which Stimulate for Reform], p. 5, morning edition.

ASEAN Kenkyūkai (17.05.1999): ASEAN: Kōiki keizaiken e no michi: Shin Miyazawa kōsō: Ajia e no eikyōryoku kyōka [ASEAN: The Way towards a Widespread Economic Bloc: The New Miyazawa Initiative: Strengthening the Influence on Asia]. In: *Nikkei Shinbun*, p. 20, morning edition.

Bartley, Robert (1993): The Case for Optimism: The West Should Believe in Itself. In: *Foreign Affairs* 72, 4 (September/October), pp. 15–18.

Beeson, Marc, and Richard Robison (2000): Introduction: Interpreting the Crisis. In: Robison, Richard et al. (eds.): *Politics and Markets in the Wake of the Asian Crisis*. London: Routledge, pp. 3–24.

Berg, Andrew (1999): The Asia Crisis: Causes, Policy Responses, and Outcomes. IMF Working Paper 99/138, International Monetary Fund, Washington.

Bergsten, Fred C. (13.11.1997): The Asian Monetary Crisis: Proposed Remedies. Statement before the Committee on Banking and Financial Services, United States House of Representatives. http://www.iie.com/papers/bergsten1197-2.htm (found 23.12.2001).

Blechinger, Verena (2000): Flirting with Regionalism: Japan's Foreign Policy Elites and the East Asian Economic Caucus. In: Blechinger, Verena and Jochen Legewie (eds.): *Facing Asia – Japan's Role in the Political and Economic Dynamism of Regional Cooperation*. Munich: Iudicium, pp. 57–85.

Blechinger, Verena, and Jochen Legewie (2000): Action and Reaction, Direct and Indirect Leadership: Re-evaluating Japan's Role in Asian Regional Cooperation. In: Blechinger, Verena, and Jochen Legewie (eds.): *Facing Asia – Japan's Role in the Political and Economic Dynamism of Regional Cooperation*. Munich: Iudicium, pp. 297–324.

Cooper-Chen, Anne, and Miiko Kodama (1997): *Mass Communication in Japan*. Ames: Iowa State University Press.

Coulmas, Florian, and Judith Stalpers (1998): *Das Neue Asien: Ein Kontinent findet zu sich selbst*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Dibb, Paul, David Hale, and Peter Prince (1998): The Strategic Implications of Asia's Economic Crisis. In: *Survival* 40, 2 (Summer), pp. 5–26.

Dijk, Teun A. van (1998): *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage.

Dogan, Mattei, and John Highley (1998): Elites, Crises, Regimes in Comparative Analysis. In: Dogan, Mattei, and John Highley (eds.): *Elites, Crises, and the Origins of Regimes*. New York: Roman and Littlefield, pp. 3–28.

Döhler, Elmar, and Marc S. Resinek (2003): *Dollarisierung in Lateinamerika, Euro-Anbindung in Mittel- und Osteuropa: Das Ende nationaler Währungen? Theoretische Aspekte, Erfahrungen und Zukunftsperspektiven*. INFER Research Report 4. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Forschung.

Duus, Peter (1996): Introduction: Japan's Wartime Empire: Problems and Issues. In: Duus, Peter, Ramon H. Myers, and Mark R. Peattie (eds.): *The Japanese Wartime Empire, 1931–1945*. Princeton: Princeton University Press, pp. xi–xlvii.

Emmerson, Donald (1998): Americanizing Asia? In: *Foreign Affairs* 77, 3 (May/June), pp. 47–56.

Fischer, Stanley (27.06.2001): International Economic Policy under the Clinton Administration: Speech Delivered at Harvard University. http://www.imf.org/external/np/speeches/2001/062701.htm (found 23.12.2001).

Flynn, Norman (1999): *Miracle to Meltdown in Asia: Business, Government, and Society*. Oxford: Oxford University Press.

Fujii, Yoshihiro (18.08.1997): Keiki shihyō: Ajia tsūka kiki ga shisa suru mono [Business Index: What the Asian Currency Crisis Indicates]. In: *Nikkei Shinbun*, p. 23, morning edition.

Fujiyoshi, Kōtarō (14.11.1997): Seifu: "Ajia tsūka kikin" kōsō o dannen: "Shin'yō kyōyo waku" settei o mezasu [Government: Dropping the Idea of an "Asian Monetary Fund": Aiming at the Creation of a "Confidence-Providing Framework"]. In: *Mainichi Shinbun*, p. 9, morning edition.

Funabashi, Yōichi (1995): *Asia Pacific Fusion: Japan's Role in APEC*. Washington: Institute for International Economics.

Fürst, Dietrich (1995): Region/Regionalismus. In: Nohlen, Dieter, and Rainer-Olaf Schultze (eds.): *Lexikon der Politik*. Band 1: *Politische Theorien*. Munich: Beck, pp. 539–543.

Government Japan (2000): Sakakibara Eisuke zen-zaimukan o IMF senmu riji kōho to suru suisenbun [Nomination of Sakakibara Eisuke, Former Vice-Minister of Finance, for the Post of Managing Director of the IMF]. http://www.imf.org/external/np/ed/md/2000/jpn/es.pdf (found 23.12.2001).

Grimes, William W. (1999): Internationalization of the Yen and the New Politics of Monetary Insulation. http://www.bu.edu/wgrimes/Grimes_Yen.pdf (found 20.05.2001).
Hamada, Koichi (1999): From the AMF to the Miyazawa Initiative: Observations on Japan's Currency Diplomacy. *The Journal of East Asian Affairs* 13, 1, pp. 33–50.
Hayasaka, Reiko (16.11.1997): AMF kōsō no yukue: Bei chūshin IMF taisei o dakkyaku: Shōrai no "Ajia tsūka" shiya [On the Whereabouts of the AMF Proposal: Getting Rid of the America-Centered IMF System: Future Focus on a Common "Asian Currency"]. *Sankei Shinbun*, p. 1, morning edition.
Herman, Edward S., and Noam Chomsky (1988): *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon Books.
Hook, Glenn D. (2000): Globalization, East Asian Regionalization, and Japan's Role in Euro-Asian Interregionalization. In: *Japan Review* 12, pp. 5–40.
Hook, Glenn D. et al (2001): *Japan's International Relations: Politics, Economics and Security*. London: Routledge.
Hund, Markus, and Nuria Okfen (2001): Der East Asian Economic Caucus (EAEC)/ASEAN-Plus-Drei. In: Maull, Hanns W., and Dirk Nabers (eds.): *Multilateralismus in Ostasien-Pazifik: Probleme und Perspektiven im neuen Jahrhundert*. Hamburg: Institut für Asienkunde, pp. 159–184.
IPE (International Political Economy Program at the University of Puget Sound) (1999): Asian Crisis Timeline. http://www.ups.edu/ipe/asiacrisis/chronology.htm (found 23.12. 2001).
Iwazaki, Keiichi (07.12.1997): "AMF" kyūsugita Nihon [Japan Too Hasty with Its "AMF" Proposal]. In: *Sankei Shinbun*, p. 3, morning edition.
Jäger, Siegfried (1993): *Kritische Diskursanalyse: Eine Einführung*. Duisburg: Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung.
Johnstone, Christopher (1999): Strained Alliance: US-Japan Diplomacy in the Asian Financial Crisis. In: *Survival* 41, 2 (Summer), pp. 121–138.
Jomo, Kwame Sundaram (2000): Comment: Crisis and the Developmental State in East Asia. In: Robison, Richard et al. (eds.): *Politics and Markets in the Wake of the Asian Crisis*. London: Routledge, pp. 25–33.
Katzenstein, Peter J. (1996): Regionalism in Comparative Perspective. ARENA Working Paper 96 (1). http://www.arena.uio.no/publications/wp96_1.htm (found 23.12. 2001).
Keohane, Robert O., and Joseph S. Nye (1977): *Power and Interdependence: World Politics in Transition*. Boston: Little, Brown.
Kiuchi, Takashi (2000): The Asian Crisis and Its Implications. In: Kaiser, Karl (ed.): *Shaping a New International Financial System: Challenges of Governance in a Globalizing World*. Burlington: Ashgate, pp. 37–45.

Krugman, Paul (1999): *The Return of Depression Economics*. New York: W. W. Norton and Company.

Lawson, Stephanie (1996): Cultural Relativism and Democracy: Political Myths about 'Asia' and the 'West'. In: Robison, Richard (ed.): *Pathways to Asia: The Politics of Engagement*. St. Leonards: Allen and Unwin, pp. 108–128.

Mahathir bin Mohamad (05.08.1994): Speech at the First East Asian Young Leaders Congress on East Asian Peace, Stability and Prosperity in Kuala Lumpur. http://www.smpke.jpm.my/ (found 23.12.2001).

Mahathir bin Mohamad (20.09.1997): Asian Economies: Challenges and Opportunities: Speech Delivered at the Annual Seminar of the World Bank in Hong Kong. http://www.smpke.jpm.my/ (found 23.12.2001).

Mahathir bin Mohamad (16.10.1998): The Exchange Control Policy of Malaysia: Speech Delivered at the Luncheon Meeting organized by Nikkei in Tokyo. http://www.smpke.jpm.my/ (found 23.12.2001).

Mahbubani, Kishore (1995): The Pacific Way. In: *Foreign Affairs* 74, 1 (January/February), pp. 100–111.

Mainichi Shinbun (28.10.1997): Shasetsu: Kabu bōraku: Ajia tsūka no antei mezase [Editorial: Slump at the Stock Markets: It Is Time to Lead towards Stability for Asia's Currencies], p. 5, morning edition.

Mainichi Shinbun (27.11.1997): Shasetsu: APEC: Ajia ni chūmon tsukeru Amerika [Editorial: APEC: America to Give Orders to Asia], p. 5, morning edition.

Mainichi Shinbun (11.02.1998): Shasetsu: Ajia kiki: Kitai sareru Nihon no shidōryoku [Editorial: The Asian Crisis: Japan's Leadership is Expected], p. 5, morning edition.

Mainichi Shinbun (24.07.1998): Shasetsu: ASEAN: Nihon mo messēji hatsugen o [Editorial: ASEAN: Japan Must Also Send a Message], p. 5, morning edition.

Mathews, John A., and Weiss, Linda (1999): *The Case for an Asian Monetary Fund*. JPRI Working Paper 55. Cardiff, Calif.: Japan Policy Research Institute.

Maull, Hanns W. (2001): Die Asia-Pacific Economic Co-operation (APEC). In: Maull, Hanns W., and Dirk Nabers (eds.): *Multilateralismus in Ostasien-Pazifik. Probleme und Perspektiven im neuen Jahrhundert*. Hamburg: Institut für Asienkunde, pp. 159–184.

Milner, Anthony (2000): What Happened to Asian Values? In: Segal, Gerald, and David S. G. Goodman (eds.): *Towards Recovery in Pacific Asia*. London: Routledge, pp. 56–68.

MOFA Japan (Ministry of Foreign Affairs) (1997): Press Conference by Prime Minister Ryūtarō Hashimoto at the 1997 APEC Meetings in Van-

couver. http://www.mofa.go.jp/policy/economy/apec/1997/press_RH.html (found 01.02.2001).

MOFA Japan (Ministry of Foreign Affairs) (2000): Asian Economic Crisis and Japan's Contribution. http://www.mofa.go.jp/policy/economy/asia/crisis0010.html (found 12.12.2001).

Mufson, Steven (11.02.1998): China's Economic Ills May Imperil the Region. http://www.washingtonpost.com/wp-srv/business/longterm/asiaecon/stories/china021198.htm (found 23.12.2001).

Nakajō, Seiichi (11.03.1998): Rondan: Ajia shien ni enkatsuyō no senryaku o [Critical Voices: Towards a Strategy to Use Yen in the Support Program for Asia]. In: *Asahi Shinbun*, p. 4, morning edition.

Nikkei Shinbun (20.11.1997): Shasetsu: Ajia tsūka antei no wakugumi to Nihon [Editorial: Japan and the Framework for Stabilizing Asia's Currency], p. 2, morning edition.

Ogawa, Eiji (21.10.1998): Keizai kyōshitsu: Towareru IMF taisei: Nihon wa "Ajia kikin" jitsugen o [The Economic Classroom: Questioning the IMF System: Japan is Moving towards the Realization of an "Asian Fund"]. In: *Nikkei Shinbun*, p. 27, morning edition.

Pohl, Manfred (1981): *Presse und Politik in Japan*. Hamburg: Institut für Asienkunde.

Ravenhill, John (2001): *APEC and the Construction of Pacific Rim Regionalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Resinek, Marc S. (2001): *Internationale Finanzmarktkrisen: Ursachen, Ablauf, Prävention: Erkenntnisse aus der Asienkrise*. INFER Studies, 3. Berlin: Verlag für Wissenschaft und Forschung.

Robinson, Piers (1999): The CNN Effect: Can the News Media Drive Foreign Policy? In: *Review of International Relational Studies* 25, pp. 301–309.

Sakakibara, Eisuke (04.08.1999): Kokusai manē no kōbō: Sakakibara Eisuke kaisōki: Kyōkō no setogiwa – jō [Offense and Defense in International Monetary Affairs: The Memoirs of Sakakibara Eisuke: On the Brink of the Crisis – Part 1]. In: *Yomiuri Shinbun*, pp. 1–2, morning edition.

Sakakibara, Eisuke (05.08.1999): Kokusai manē no kōbō: Sakakibara Eisuke kaisōki: Kyōkō no setogiwa – chū [Offense and Defense in International Monetary Affairs: The Memoirs of Sakakibara Eisuke. On the Brink of the Crisis – Part 2]. In: *Yomiuri Shinbun*, pp. 1–2, morning edition.

Sakakibara, Eisuke (06.08.1999): Kokusai manē no kōbō: Sakakibara Eisuke kaisōki: Kyōkō no setogiwa – ge [Offense and Defense in International Monetary Affairs: The Memoirs of Sakakibara Eisuke: On the Brink of the Crisis – Part 3]. In: *Yomiuri Shinbun*, pp. 1–2, morning edition.

Sakakibara, Eisuke (13.11.1999): Kokusai manē no kōbō: Sakakibara Eisuke kaisōki: Bātsu sōkōgeki [Offense and Defense in International Monetary Affairs: The Memoirs of Sakakibara Eisuke: The Attack on the Bath]. In: *Yomiuri Shinbun*, pp. 1–2, morning edition.

Sakakibara, Eisuke (26.11.1999): Kokusai manē no kōbō: Sakakibara Eisuke kaisōki: IMF tai AMF [Offense and Defense in International Monetary Affairs: The Memoirs of Sakakibara Eisuke: IMF versus AMF]. In: *Yomiuri Shinbun*, pp. 1–2, morning edition.

Sakakibara, Eisuke (12.12.1999): Kokusai manē no kōbō: Sakakibara Eisuke kaisōki: Indoneshia kaikaku [Offense and Defense in International Monetary Affairs: The Memoirs of Sakakibara Eisuke: Reforming Indonesia]. In: *Yomiuri Shinbun*, pp. 1–2, morning edition.

Sakakibara, Eisuke (24.12.1999): Kokusai manē no kōbō: Sakakibara Eisuke kaisōki: Kankoku no keizai kiki [Offense and Defense in International Monetary Affairs: The Memoirs of Sakakibara Eisuke: The South Korean Economic Crisis]. In: *Yomiuri Shinbun*, pp. 1–2, morning edition.

Sakakibara, Eisuke (14.01.2000): Kokusai manē no kōbō: Sakakibara Eisuke kaisōki: Marēshia no jikken [Offense and Defense in International Monetary Affairs: The Memoirs of Sakakibara Eisuke: The Malaysian Experiment]. In: *Yomiuri Shinbun*, pp. 1–2, morning edition.

Satō, Tsuyoshi (1997): Komyunikēshon sōkatei no naka no shinbun no chii [The Position of Newspapers in the General Process of Communication]. In: Inaba, Michio (ed.): *Shinbungaku*. Tōkyō: Nihon Hyōronsha, pp. 2–19.

Strobel, Warren P. (1997): *Late Breaking Foreign Policy: The News Media's Influence on Peace Operations*. Washington: United States Institute of Peace Press.

Summers, Lawrence H. (23.02.1998): *American Farmers: Their Stake in Asia, Their Stake in the IMF.* http://www.ustreas.gov/press/releases/pr2241.htm (found 23.12. 2001).

Tanaka, Ikuya, and Yoshimura Fuminari (09.04.1998): Rōkai daitōryō nao shōnenba [The Crafty President Still in a Do-or-Die Situation]. In: *Asahi Shinbun*, p. 3, morning edition.

Tanzer, Charles (1999): The Asian Crisis and the Search for a New Global Financial Architecture. http://www.globalpolicy.org/socecon/global/asiacr00.htm (found 23.12.2001).

Waldenberger, Franz (1999): Japans Schlüsselrolle in der Asienkrise: Wie handlungsfähig sind Politik und Wirtschaft? In: Draguhn, Werner (ed.): *Asienkrise: Politik und Wirtschaft unter Reformdruck*. Hamburg: Institut für Asienkunde, pp. 111–134.

Waltz, Kenneth N. (1979): *Theory of International Politics*. Reading: Addison-Wesley.

Watsuji, Tetsurō (1994; originally published in 1935): *Fūdo: Ningengakuteki kōsatsu* [Climate and Culture: A Philosophical Study]. Iwanami bunko. Tōkyō: Iwanami.

Weiss, Linda (1996): Sources of the East Asian Advantage: An Institutional Analysis. In: Robison, Richard (ed.): *Pathways to Asia: The Politics of Engagement*. St. Leonards: Allen and Unwin, pp. 171–201.

Welfield, John (1988): *An Empire in Eclipse: Japan in the Postwar American Alliance System*. London: The Athlone Press.

Weller, Christoph (1999): Kollektive Identitäten in der internationalen Politik: Anmerkungen zur Konzeptualisierung eines modischen Begriffs. In: Reese-Schäfer, Walter (ed.): *Identität und Interesse: Der Diskurs der Identitätsforschung*. Opladen: Leske und Budrich, pp. 249–277.

Wendt, Alexander (1995): Constructing International Politics. In: *International Politics* 20, 1, pp. 71–81.

Winters, Jeffrey (2000): The Financial Crisis in Southeast Asia. In: Robison, Richard et al. (eds.): *Politics and Markets in the Wake of the Asian Crisis*. London: Routledge, pp. 34–52.

World Bank (1993): The East Asia Miracle: Economic Growth and Public Policy. http://www.worldbank.org/html/dec/Publications/Bulletins/PRBvol4no4.html (found 20.05.2001).

Yomiuri Shinbun (13.07.1997): Shasetsu: Tōnan Ajia no tsūka antei ni tsutomeyo [Editorial: Let Us Work for the Stability of South East Asia's Currencies], p. 3.

Yomiuri Shinbun (13.08.1997). Shasetsu: Tōnan A tsūka antei e kongo no kadai [Editorial: The Future Agenda for Currency Stability in South East Asia], p. 3.

Yomiuri Shinbun (06.09.1997). Shasetsu: Hitogoto de nai tōnan A no tsūka dōyō [Editorial: We Should Not Neglect South East Asia's Currency Turmoil], p. 3.

Yomiuri Shinbun (17.09.1997). Shasetsu: Tōnan A tsūka antei e kokusai kyōchō o [Editorial: International Cooperation to Stabilize South East Asia's Currencies], p. 3.

Yomiuri Shinbun (27.09.1997). Shasetsu: Ajia-Ōshū no kyōryoku ga hitsuyō da [Editorial: Cooperation between Asia and Europe Is Needed], p. 3.

Yomiuri Shinbun (20.10.1997): Shasetsu: Tai no tsūka kiki wa kaikaku no tenki [Editorial: Thai Currency Crisis Offers Opportunity for Reform], p. 3.

Yomiuri Shinbun (26.10.1997): Shasetsu: Ajia tsūka kin'yū no antei o isoge [Editorial: It Is Time to Speed Up Efforts for Building Currency and Financial Stability in Asia], p. 3.

Yomiuri Shinbun (16.11.1997): Shasetsu: Ajia keizai antei e shinseido gōi o [Editorial: Towards an Agreement on a New Stability System for the Asian Economy], p. 3.

Yomiuri Shinbun (21.11.1997): Shasetsu: Gyakkyō de tamesareru APEC no kyōchō [Editorial: Precarious Situation is Testing Cooperation within APEC], p. 3.

Yomiuri Shinbun (07.12.1997): Shasetsu: En no kokusaiteki na shinnin o torimodose [Editorial: It is Time to Regain International Confidence in the Yen], p. 3.

Yomiuri Shinbun (05.01.1998): Shasetsu: Nippon kasseika: Ajia no shinnin kaifuku o sendō seyo [Editorial: Energizing Japan: Let Us Give Guidance for Regaining Confidence in Asia], p. 3.

Yomiuri Shinbun (07.01.1998). Shasetsu: Nippon kasseika: Ajia no saisei to antei mezashite [Editorial: Energizing Japan: It is Necessary to Work for Recovery and Stability in Asia], p. 3.

Yomiuri Shinbun (17.01.1998): Shasetsu: Kōkateki na IMF Ajia shien o [Editorial: Towards an Effective IMF Support Program for Asia], p. 3.

Yomiuri Shinbun (20.02.1998): Shasetsu: Indoneshia kiki kokufuku o isoge [Editorial: It Is Time to Speed Up Efforts to Overcome the Indonesian Crisis], p. 3.

Yomiuri Shinbun (26.03.1998): Shasetsu: Ajia antei e kyōryoku taisei katame o [Editorial: Towards a Fortified Cooperative System for Stability in Asia], p. 3.

Yomiuri Shinbun (27.04.1998): Shasetsu: Ajia kiki kokufuku ni bōeki shien mo [Editorial: Trade Support is Also Necessary to Overcome the Asian Crisis], p. 3.

Yomiuri Shinbun (14.05.1998): Shasetsu: Ajia kiki kokufuku e shunō no kessoku o [Editorial: Building Unity among the Heads of States to Overcome the Asian Crisis], p. 3.

Yomiuri Shinbun (31.05.1998): Shasetsu: Ajia keizai no dōyō o hirogeru na [Editorial: We Ought to Contain Asia's Economic Turmoil], p. 3.

Yomiuri Shinbun (03.07.1998): Shasetsu: Higashi Ajia saiken e Nihon no yakuwari [Editorial: Japan's Role for Rebuilding East Asia], p. 3.

Yomiuri Shinbun (26.08.1998): Shasetsu: En no kokusaika ni hitsuyō na kaifuku [Editorial: To Internationalize the Yen Improvements Are Necessary], p. 3.

Yomiuri Shinbun (17.09.1998): Shasetsu: Kinkyū seimei de fuyasu Nihon no sekinin [Editorial: Emergency Statement Heightens Japan's Responsibility], p. 3.

Yomiuri Shinbun (01.11.1998): Shasetsu: G7 ni motomerareru jinsoku na kōdō [Editorial: Quick Action Is Requested from the G7], p. 3.

Yomiuri Shinbun (17.12.1998): Shasetsu: Jikkō ga towareru Ajia shien [Editorial: Can the Aid Program for Asia Be Realized?], p. 3.
Yomiuri Shinbun (30.12.1998): Shasetsu: Nichi-Ō kyōryoku ni mo hitsuyō na keizai saisei [Editorial: Economic Revival Is Also Important for Japan's Cooperation with Europe], p. 3.

Rezensionen

Von den „dos and don'ts" – Drei Reise-Knigge für Japan

Thiede, Ulrike: *Reisebegleiter Japan: Was man über Japan und die Japaner wissen sollte.* Bonn: Latka, 1990. 128 S., € 13,00.

Thomas, Gothild und Kristina Thomas: *Reisegast in Japan.* Dormagen: Iwanowski's Reisebuchverlag, 1999. 2. Aufl., 331 S., € 17,95.

Norbury, Paul: *Culture Smart! Japan.* London: Kuperard, 2003. 168 S., £ 6,95.

Besprochen von Ursula Flache

Reiseführer, die sich speziell mit der Etikette und den „dos and don'ts" in einem Land beschäftigen, sollen helfen, auf Reisen in diese Länder Mißverständisse und Fettnäpfchen zu vermeiden. Im folgenden sollen drei Reise-Knigge für Japan vorgestellt werden, die von Ausländern (also Nicht-Japanern) für Ausländer geschrieben wurden. Bei den Büchern handelt es sich nicht um wissenschaftliche Abhandlungen über Japan, sondern die Verfasser dieser Leitfäden greifen auf ihre eigenen Japan-Erfahrungen zurück. Sowohl Ulrike Thiede als auch Gothild Thomas erläutern jeweils im Vorwort ihre langjährigen Beziehungen zu Japan. Dadurch begründen sie dem Leser gegenüber ihren Expertenstatus, der sie in die Lage versetzt, diese Art von Reiseführer zu schreiben. Paul Norbury dagegen bringt seine persönlichen Japan-Erlebnisse nicht zur Sprache. In dem Abschnitt „About the Author" ([3]) wird aber auch betont, daß Norbury durch seine publizistische Tätigkeit schon seit den 1970er Jahren eng mit Japan verbunden ist. Mit den Büchern von Norbury und Gothild und Kristina Thomas wurden zwei relativ aktuelle Publikationen aus dem englisch- und dem deutschsprachigen Raum gewählt. Das Buch von Thiede ist mit Erscheinungsjahr 1990 schon dreizehn Jahre alt, aber immer noch im Buchhandel erhältlich. Es wurde aufgenommen, um als negatives Beispiel für einen Reise-Knigge zu dienen. Die Verfasser der drei Bücher verfolgen alle den Ansatz, Hintergrundinformationen mit praktischen Hinweisen zu kombinieren. Im Ergebnis sind sie jedoch in ihrem Versuch, den Leser auf einen Japan-Aufenthalt vorzubereiten, unterschiedlich erfolgreich.

Das Buch der Zoologin und Japanologin Ulrike *Thiede* hat mit 128 Seiten die geringste Seitenzahl unter den drei Reiseführern, ist aber vom tatsächlichen Textumfang her vergleichbar mit Norbury, da dieser ein kleineres Format hat. Thiedes Buch enthält keinerlei Abbildungen, und die 38 Kapitel werden allein durch das Inhaltsverzeichnis erschlossen. Es gibt kein Register. Da jedes Kapitel nur maximal neun Seiten umfasst, ist dies auch vertretbar. An dem durchgehenden Fließtext zeigt sich aber auch, daß das Buch nicht unbedingt für den praktischen Gebrauch zum Nachschlagen gedacht ist, sondern als Lektüre „an einem Stück". Durch sein schmales, handliches Format wäre es zwar gut geeignet, mit auf Reisen genommen zu werden, aber sein Inhalt empfiehlt es nicht wirklich als Reisebegleiter für Japan. Die Autorin nennt im Vorwort als ihr Anliegen, „daß dieser Reiseführer hilft, von vornherein den Kulturschock abzumildern, weil hier die Hintergründe und Zusammenhänge des vordergründig so häßlichen Japans erklärt werden" (7). Was genau Thiede so häßlich an Japan findet, wird zwar nicht gesagt, aber das folgende Zitat deutet darauf hin, daß damit wohl das moderne Leben in den Städten gemeint ist: „Der Weg, der versucht, alle Häßlichkeit des modernen Japans zu umgehen, führt nicht zu einem wirklichen Verständnis Japans! Nicht nur Zen-Buddhimus, nicht nur Ästhetik, nicht nur Kyōto und Nara sind Japan, sondern auch das heutige Leben in den zubetonierten Ballungsräumen – und vielleicht sogar noch mehr!" (8).

Diesem Anspruch wird die Autorin nicht gerecht. Das Buch ist insgesamt zu geschichtslastig und viel zu wenig dem gegenwärtigen Japan zugewandt. Zudem ist das von Thiede vermittelte Japan-Bild sehr verklärend und exotisierend, obwohl sie ausdrücklich in ihrem Vorwort schreibt, daß sie versucht „ärgerliche alte und neue Klischees abzubauen" (7). Thiede beginnt ihr Buch bezeichnenderweise mit den Mythen von der Erschaffung Japans. Ihr Kommentar zum regelmäßigen Neubau des Ise-Schreins ist typisch für ihre romantisierende Einstellung zum Shintō: „Die Holzstämme [des Schreingebäudes] werden nur roh bearbeitet, nie gestrichen – sie müssen unverfälscht, also rein sein. Welch ein Kontrast zu der über Jahrhunderte immer weiter ausgefeilten Kompliziertheit eines gotischen Domes oder auch zu den leuchtend rot gestrichenen Säulen eines chinesischen Tempels" (16). Daß eigentlich nur Ise und Izumo in rein japanischen Baustilen gehalten sind, während alle anderen Schreinbaustile unter dem Einfluß des buddhistischen Tempelbaus entstanden sind und teilweise durchaus Farbe verwendet wird (z.B. Tōshōgū in Nikkō, Itsukushima Jinja auf Miyajima), findet keine Erwähnung.

Im Zusammenhang mit der durch den Zen-Buddhismus beeinflußten Ästhetik schreibt Thiede:

> Die kulturelle Erziehung zur Einfachheit spielt auch jetzt noch eine Rolle bei der Schwierigkeit, die Japaner zu mehr Konsum anzustacheln, um ihre chronisch positive Außenhandelsbilanz auszugleichen. Jede offensichtliche Demonstration einer Überflußgesellschaft wäre ihnen zuwider, ja peinlich. Daher ist die japanische Führungsschicht bisher auch wenig durch die Verlockung persönlichen Reichtums korrumpierbar. Sie haben im Grunde eine spartanisch-preußische Lebenseinstellung. Auch die mächtigsten Männer aus Wirtschaft und Politik ziehen sich nach der Pensionierung in ihre kleinen, sehr bescheidenen Holzhäuschen zurück und versinken wieder mit Nohgesang, Bonsai, Mahjong- und Gōspiel [*sic*] in ihre traditionelle, materiell anspruchslose Kulturwelt. Erst allmählich zeigen die mehr international geprägten „Wohlstands-Jugendlichen" Anzeichen einer noch bescheidenen Verschwendungslust. (36–37)

Diese idealisierende „Holzhäuschen"-Romantik geht an der Wirklichkeit vorbei. Auch Japan hat seine Politiker- und Wirtschaftsskandale, genauso wie jedes andere Land. Der Recruit-Cosmos-Skandal 1988/89 z.B. hätte Thiede bekannt sein müssen. Und zu Zeiten der Bubble von „Anzeichen einer noch bescheidenen Verschwendungslust" (37) zu sprechen, trifft auch nicht die Realität. So stiegen etwa die durchschnittlichen monatlichen Ausgaben eines Arbeitnehmerhaushaltes zwischen 1980 und 1990 für den Bereich Kleidung/Schuhe von 17.914 auf 23.904 Yen und für Möbel/Haushaltsgeräte von 10.092 auf 13.103 Yen.[1] Thiedes Einführung in die japanische Geschichte endet auf Seite 51 mit der Landesöffnung. Japans Modernisierung, seine Expansionspolitik und der Zweite Weltkrieg werden nicht behandelt. Stattdessen wird z.B. das bloße Spielen von Hyakunin Isshu an Neujahr als würdiger Nachfolger der „Gedichtwettstreite der Hofadeligen im 9. Jahrhundert" (31) dargestellt.

Die restlichen fast achtzig Seiten des Buches beschäftigen sich zwar mit dem gegenwärtigen Japan, z.B. mit dem Klima, den Festen im Jahreskreis oder dem Leben in den Ballungsräumen, aber dennoch bleiben Thiedes Erläuterungen oft klischeehaft und vereinfachend. Zum Naturverständnis der Japaner liest man z.B.: „Wenn sich der moderne Japaner zu Hause im 10. Stock im Baumwollyukata auf die nach Gras duftenden Tatami-Matten hockt, die Papierschiebetüren zuschiebt und grünen Tee schlürft, kann er in dieser verdichteten Atmosphäre dasselbe Naturgefühl empfinden wie seine bäuerlichen Vorfahren" (58). Man fragt sich, wie denn der

[1] Yano Tsuneta Kinenkai (Hg.), *Nihon kokusei zue: 2000/2001 nenban* [Datensammlung zum Zustand Japans: Ausgabe 2000/2001] (Tōkyō: Kokuseisha, 2000), S. 439.

Japaner in den 10. Stock kommt, besteht das Kapitel über das japanische Haus (92–100) doch fast ausschließlich aus einem Loblied auf die traditionelle Holzbauweise, die normalerweise nur zwei Stockwerke umfaßt. Zwar weiß die Autorin wohl, „daß Welten liegen zwischen dem, was Ausländern in Kunstbänden als ‚typisch japanische Zimmer' vorgeführt wird" (70), und den *manshon*, *danchi* und Hochhäusern, in denen viele Japaner tatsächlich wohnen, aber leider trägt Thiede dem nicht Rechnung, und der moderne Wohnstil bleibt weitgehend unberücksichtigt.

Auf den Gebieten Bildung, Familie und Frau im Beruf scheint sich in den letzten dreizehn Jahren nicht viel verändert zu haben, denn Thiedes Beschreibungen der Schul- und Examenshölle, der Rollenverteilung in der Familie und der Probleme von Frauen in der männlich dominierten Arbeitswelt sind weitgehend heute noch gültig. Zwar ist die Aussage von Thiede, daß japanische Frauen das von Kaibara Ekiken postulierte konfuzianische Gehorsamsideal „noch voll akzeptieren und danach leben" (102) überholt, aber davon abgesehen sind die Kapitel zu den obengenannten drei Gebieten durchaus noch lesenswert.

Das Buch von Thiede ist, wie schon gesagt, allein durch seine Aufmachung nicht unbedingt für den praktischen Gebrauch gedacht, und Thiede verfolgt ja auch den Ansatz, den Japanreisenden durch die Vermittlung von Hintergrundwissen auf seinen Aufenthalt vorzubereiten. Praktische Tips für das Verhalten in Japan finden sich bei Thiede nur hier und da verstreut im Text. Im Kapitel zu „Rang und Status" wird z.B. empfohlen, sich vor Geschäftsreisen unbedingt zweisprachige Visitenkarten anfertigen zu lassen (89), und unter der Überschrift „Höflichkeit im Alltag" wird der Leser informiert, daß es in Japan höflich ist, Lob von sich zu weisen (90). Beides sind durchaus nützliche Hinweise. Außerdem fügt Thiede im letzten Kapitel „Zu Gast in Japan" noch einen Minimalkatalog an Benimmregeln ein. Darunter fallen die Sitten beim Überreichen von Geschenken, die Schuhetikette, das richtige Verhalten im *ofuro*, der Besuch im *ryokan* und einige Tips für Geschäftsleute. Alles in allem hält Thiede derartige Hinweise aber für nachrangig, denn sie betont zu Beginn des oben erwähnten letzten Kapitels „Zu Gast in Japan" nochmals: „Nach der Lektüre dieses Buches werden keine grundsätzlichen Schwierigkeiten aufkommen, da Sie die Zusammenhänge und Hintergründe des menschlichen Zusammenlebens in den ‚Wohnhöhlen' der Ballungsgebiete kennen" (123).

Daß man sehr wohl Hintergrundwissen mit nützlichen Tips sehr gelungen kombinieren kann, zeigt das Buch von Gothild und Kristina *Thomas*. Das Buch ist mit 331 Seiten das umfangreichste der drei hier vorgestellten. Durch die typographische Gestaltung ist die Orientierung im Buch jedoch sehr einfach. Die erläuternden Kapitel und die Abschnitte mit praktischen Hinweisen sind deutlich voneinander getrennt. Persönliche Erfahrungs-

berichte der Autorinnen sind durch Kursivschreibung abgesetzt. In den Erläuterungen sind einzelne Begriffe oder ganze Sätze fett hervorgehoben. Hiermit hätte man vielleicht etwas sparsamer umgehen können, denn es sind auf den meisten Seiten so viele Hervorhebungen, daß das Schriftbild etwas unruhig wirkt und die fett gedruckten Begriffe eher vom Inhalt ablenken. Erschlossen wird das Buch durch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, in dem wiederum Erläuterungen und praktische Tips typographisch unterschieden werden. Zusätzlich gibt es ein neunseitiges Register. Das Buch ist also insgesamt so konzipiert, daß man es sowohl „am Stück" lesen als auch als praktisches Nachschlagewerk benutzen kann. Zusätzlich ist es reich bebildert. Allerdings wäre es wünschenswert gewesen, etwas aktuellere Fotos zu verwenden. Die Frisuren und die Kleidung der abgebildeten Personen verraten, daß eine Reihe der Fotos nicht aus den 1990er Jahren stammen kann. Dies erweckt den Eindruck, das Buch könnte schon älter sein. Dabei ist es 1997 zum ersten Mal erschienen, und es beschäftigt sich auch inhaltlich ausschließlich mit dem gegenwärtigen Japan. Die Geschichte wird nur vereinzelt zur Erläuterung herangezogen, wie z.B. im Kapitel über Religion, in dem ein kurzer Abriß über die Geschichte des Buddhismus gegeben wird (93–96).

Gothild Thomas formuliert am Ende des Vorwortes ihr Anliegen mit den Worten „**Reisegast in Japan** sein ist ein sehr lohnendes Erlebnis. Zusätzlichen Gewinn bringt der Aufenthalt, wenn man die kulturellen Hintergründe versteht. Dieses Buch soll dazu beitragen, daß Ihnen der Zugang zu den Menschen leichter gelingt" (14). Dazu bieten die Autorinnen dem Leser eine hilfreiche Kombination aus erklärendem Hintergrundwissen und praktischen Hinweisen. In jedes Großkapitel zu Familie, Arbeitswelt, Wohnen und Leben etc. sind Abschnitte mit praktischen Tips eingestreut, die nochmals das Wichtigste aus dem Fließtext zusammenfassen. Dabei bestehen diese Tips oft nicht nur aus Anweisungen für das richtige Verhalten, sondern die Autorinnen versuchen mögliche Mißverständisse oder Irritationen schon vorwegzunehmen und Lösungen für diese Fälle anzubieten. Unter den Hinweisen für Geschäftsreisende findet sich z.B. auch die folgende Empfehlung für gemeinsame Abendvergnügungen:

> **Tun Sie keinesfalls japanische Formen der Geselligkeit als albern ab.** Dies ist der ärgste Fehler, den Sie begehen können. Ich habe erlebt, wie ein deutscher Geschäftsmann die Aufforderung, ein Lied oder einen Tanz aus seiner Heimat zum besten zu geben, indigniert ablehnte. [...] Falls es Ihnen – durchaus verständlich – lächerlich oder „affig" erscheint, Ihre japanischen Geschäftspartner mit *Am Brunnen vor dem Tore* oder einem Schuhplattler in Socken zu unterhalten, seien sie getröstet: So weit müssen Sie sich nicht exhibitionieren. **Vermeiden Sie**

> **aber unbedingt ein bündiges „Nein"!** Machen Sie es statt dessen wie die Japaner, und sagen Sie: „Singen kann ich leider nicht, aber dafür ..." Irgendetwas wird Ihnen mit Gewißheit einfallen, sei es auch „nur" ein Schnellsprechvers, den Sie der Runde beizubringen versuchen. [...] **Ausschlaggebend ist allein, daß Sie mitmachen** und so dem anderen zeigen: Ich bin kein Spielverderber [...]. (159–160)

Diese Passage zeigt, wie sowohl auf die japanische als auch auf die deutsche Seite eingegangen wird. Es soll Verständnis geweckt werden für die Erwartungen der Gastgeber, und gleichzeitig wird auch Verständnis gezeigt, daß es dem Besucher schwerfallen könnte, sich anzupassen. Dieses Anliegen zieht sich durch das gesamte Buch.

Weiterhin ist positiv zu vermerken, daß es den Autorinnen gelingt, die „Exotik-Falle" erfolgreich zu umschiffen. Dies liegt zum einen daran, daß sie Japan nicht isoliert betrachten, sondern oft in Relation zu Deutschland setzen. Zum anderen verlieren sie bei aller Begeisterung für die japanische Kultur nicht ihre kritische Distanz. So wird im Kapitel „Japaner und ‚die anderen'" z.B. auch auf japanische Wörter in der deutschen Sprache eingegangen (78–83), und der japanische Schöpfungsmythos wird im Vergleich zur biblischen Schöpfungsgeschichte und zur griechischen Mythologie erläutert (88–89). Die Probleme, die Ausländer im Umgang mit Behörden haben können, kommen genauso zur Sprache (249–251) wie die Probleme verschiedener in Japan diskriminierter Gruppen, wie z.B. Japaner, die lange im Ausland gelebt haben, *nisei* oder *hāfu* (64–66). Auf die Problematik der *burakumin* wird dagegen leider kaum eingegangen. Sie finden nur im Zusammenhang mit der Gesellschaftsordnung in der Tokugawa-Zeit kurz Erwähnung (53). Weitere Kritikpunkte sind einige Ungereimtheiten im Text. Über Rikschas heißt es z.B., sie seien „völlig ausgestorben" (82), und dennoch sieht man auf dem Foto auf Seite 47 zwei Ausländerinnen in einer Rikscha sitzen. Bei den Hinweisen zum Verhalten in Tempeln und Schreinen ist von Brunnen die Rede, an denen sich die Gläubigen reinigen und aus denen man auch „unbedenklich trinken" (115) könne. Da diese Becken aber für die spirituelle Reinigung gedacht sind, ist es gerade für ein Benimmregelbuch unpassend, auf die Zweckentfremdung als Trinkbrunnen auch noch hinzuweisen.

Die größte Stärke des Buches, nämlich seine Ausführlichkeit, ist vielleicht auch seine größte Schwäche. Es ist mit über 300 Seiten im wahrsten Sinne des Wortes ein „gewichtiges" Werk, was so manchen Leser davon abhalten könnte, es in seinem Reisegepäck zu verstauen. Es ist deshalb vielleicht eher als vorbereitende Lektüre geeignet. Wieviele der zahlreichen Ratschläge sich tatsächlich beim Leser einprägen, war wohl auch eine Sorge der Autorinnen. Denn das Buch endet mit einer Art Lernziel-

kontrolle, einem sogenannten „Kulturspiel" (313–322). Es werden zehn Situationen geschildert, und der Leser soll aus drei angebotenen Reaktionen die angemessene auswählen. Im Anschluß folgt jeweils die Auflösung als kurzer Kommentar. Wenn man das Buch aufmerksam gelesen hat, ist es nicht schwierig, die richtige Lösung zu finden, zumal die Formulierungen teilweise wortwörtlich aus den erläuternden Kapiteln übernommen wurden. Andererseits ist diese spielerische Trockenübung eine gute Möglichkeit, sich das Gelesene noch einmal zu vergegenwärtigen und anzuwenden, ohne Angst vor unangenehmen Konsequenzen, sollte man doch einmal falsch liegen.

Das Buch von Paul *Norbury*, Verleger von Global Oriental und Autor verschiedener japanbezogener Publikationen, ist mit dem Erscheinungsjahr 2003 das aktuellste der drei hier behandelten Bücher. Vom Umfang her ist es, wie schon gesagt, vergleichbar mit dem von Thiede. Durch sein kleines, handliches Format paßt es gut in jedes Reisegepäck. Da die einzelnen Unterkapitel recht kurz sind, bietet das detaillierte Inhaltsverzeichnis eine geeignete Erschließung des Buches. Zusätzlich gibt es ein dreiseitiges Register. Während sich in den anderen beiden Büchern Literaturhinweise nur verstreut im Text finden, gibt es am Schluß von Norburys Werk eine kurze Liste mit sechzehn Titeln, die verschiedene Aspekte der japanischen Kultur behandeln. Das Buch enthält keine Fotos, aber hier und da ist zur Auflockerung eine kleine Skizze eingefügt. Auch Norbury verfolgt den Ansatz, Hintergrundwissen mit praktischen Tips zu kombinieren, welcher zusätzlich von der typographischen Gestaltung unterstützt wird. Der Fließtext wird immer wieder unterbrochen durch in Rahmen gesetzte Einschübe, die farbig unterlegt sind. In diesen Einschüben finden sich meistens die praktischen Hinweise, Beispiele oder ausführlichere Zusatzinformationen etc.

Verglichen mit dem Reiseführer von Gothild und Kristina Thomas ist das Buch von Norbury jedoch nicht so empfehlenswert. Die Erklärungen und Beschreibungen zu Japans Geschichte und Kultur sind zwar informativ und aktuell, und der Leser erhält viele nützliche Tips. Im Kapitel „Business Briefing" (138–155) finden sich z.B., obwohl es weniger als zwanzig Seiten umfaßt, zahlreiche hilfreiche Hinweise zur Busineß-Etikette. Von der Bedeutung der Visitenkarte über die richtige Kleidung bis hin zu möglichen Kommunikationsproblemen werden trotz des begrenzten Rahmens die wichtigsten Punkte angesprochen. Auch die Ausführlichkeit, mit der z.B. die Regeln für das japanische Bad erläutert werden (70–72), läßt keine Wünsche offen.

Gleichzeitig enthält das Buch aber auch einige Mängel, die seinen Nutzen mindern. So ist z.B. der Begriff *tatemae* in dem Unterkapitel *„Honne* and *Tatemai"* (Norbury 43) durchgehend falsch geschrieben. Bei den Ein-

reisebestimmungen für Besucher aus Amerika, Kanada, Neuseeland, Großbritannien und Irland heißt es, daß bei Aufenthalten über neunzig Tage die Beantragung einer Alien Registration Card notwendig wird (129–130). Dazu müsse man sich auf dem zuständigen Amt auch die Fingerabdrücke abnehmen lassen, schreibt Norbury, obwohl diese Regelung schon im Jahr 2000 abgeschafft wurde. Für ein im Jahr 2003 erschienenes Buch ist es auch etwas verwunderlich, daß die auf den Seiten 36 bis 39 eingefügte chronologische Tabelle schon im Jahr 1989 mit dem Beginn der Ära Heisei endet. Gab es in den letzten dreizehn Jahren keine erwähnenswerten Einzelereignisse? Vielleicht der Giftanschlag auf die Tōkyōter U-Bahn von 1995 (von Norbury im Kapitel über japanische Religionen fälschlicherweise in das Jahr 1993 verlegt [62])? Oder die Geburt von Prinzessin Aiko im Dezember 2001? Bei den Anweisungen zur Benutzung von Eßstäbchen wird der Leser zwar richtigerweise gewarnt, die Stäbchen nicht in den Reis zu stecken (116), aber leider wird der Grund für diese Sitte nicht genannt. Regeln prägen sich jedoch besser ein, wenn man eine Begründung zu ihnen erhält. Es wäre daher sicher hilfreicher gewesen, dem Leser zu erklären, daß nur bei Speiseopfern für Verstorbene die Stäbchen in den Reis gesteckt werden, anstatt lediglich ein „heaven forbid!" (116) in Klammern hinzuzufügen.

Das von Norbury vermittelte Japan-Bild ist zwar nicht direkt exotisierend (wie bei Thiede), aber es ist schade, daß er, anstatt Brücken zu bauen, immer wieder betont, wie wenig man sich als Ausländer in Japan zu Hause fühlen kann, weil man eben kein Japaner ist und das japanische Selbstverständnis der Einzigartigkeit Japans dem entgegensteht. Schon das Vorwort beginnt mit zwei Zitaten von Marco Polo und dem britischen Wirtschaftsexperten G. C. Allen, die die Unzugänglichkeit der japanischen Denkweise zum Inhalt haben (8). Im Gegensatz dazu heben Thiede (7–8) und Gothild Thomas (9–14) in ihren Vorworten hervor, wie sehr sie sich in die japanische Kultur eingelebt haben. Norburys erster Satz im Kapitel „Values & Attitudes" lautet: „The Japanese see themselves as a nation apart" (40). Diese Aussage an sich mag noch nicht einmal falsch sein, aber dem Leser einzuprägen: „you are never allowed to forget that you are not Japanese" (51) oder „however linguistically accomplished you may be, and however well you may ‚know' Japan, you will always be perceived as an outsider for the simple reason that you are not Japanese" (150) sind keine besonders konstruktiven Beiträge. Hier hat Norbury seine Rolle als Kulturvermittler, der Verständnis und Respekt sowohl für die eigene als auch für die andere Kultur zeigen sollte, verfehlt.

Daß es auch anders geht, hat das Buch von Gothild und Kristina Thomas gezeigt. Dieser Reise-Knigge ist deshalb als Vorbereitung auf einen Japan-Aufenthalt am ehesten geeignet, das Buch von Norbury dagegen nur

mit Vorbehalten. Durch sein exotisierendes Japan-Bild taugt das von Buch von Thiede eher nicht zum Reisebegleiter und verleitet zu Mißverständnissen. Entgegen seinem Untertitel enthält es nicht das, „[w]as man über Japan und die Japaner wissen sollte".

Das Leiden an der Kultur

グレーフェ彧子 『ドイツの姑（はは）を介護して』中央公論新社 1999.
Graefe, Ayako: *Doitsu no haha o kaigo shite* [Als ich meine deutsche (Schwieger-)Mutter pflegte]. Chūkō bunko. Tōkyō: Chūō Kōron Shinsha, 1999, 395 S., ¥ 933.

Neumann, Christoph: *Darum nerven Japaner: Der ungeschminkte Wahnsinn des japanischen Alltags*. Frankfurt am Main: Eichborn, 2002, 157 S., € 12,95.

Coulmas, Florian: *Die Deutschen schreien: Beobachtungen von einem, der aus dem Land des Lächelns kam*. Hamburg: Rowohlt, 2001, 188 S., € 17,90.

Besprochen von Andrea Germer

„... der Fortschritt der Seele besteht nicht im vielen Denken, sondern im vielen Lieben.
Wie aber gelangt man zu dieser Liebe? Indem man sich entschließt tätig zu sein und zu leiden, und zwar bei jeder sich bietenden Gelegenheit." (Teresa von Avila 1998: 94)

Bei den vorzustellenden Publikationen handelt es sich nicht um wissenschaftliche Texte. Sie sind vielmehr an ein allgemeines, an fremdkulturellen Phänomenen interessiertes Publikum gerichtet, fordern folglich auch keinen wissenschaftlichen Lese- und Verstehenszugang ein und erheben von sich aus keinen Anspruch auf einen wissenschaftlichen Erkenntniszugewinn. Sie sind deshalb auch nicht nach wissenschaftlichen Kriterien der Beweisführung, Nachvollziehbarkeit und Seriosität zu untersuchen und zu bewerten. Für das Leitmotiv des vorliegenden Jahrbuches, „Mißverständnisse in der Begegnung mit Japan", ist jedoch gerade diese Art von Texten aufschlußreich für die Frage, wie Verständigungen über kulturell definierte Gegenstände hergestellt werden. Die folgende Darstellung soll weniger eine deskriptive Vorstellung sein, sondern vor allem zugrundeliegende Strukturen des Umgangs mit interkulturellen Phänomenen verdeutlichen.

Lila Abu-Lughod (1996) hat in einem faszinierenden Aufsatz über Konzeptionen des „Selbst" und des „Anderen" in der Kulturanthropologie argumentiert, daß Konzepte von Kultur im Sinne von Kulturen darauf hinwirken, Abgrenzungen Geltung zu verschaffen, die unvermeidlich Hierarchien transportieren. Dies vor allem deshalb, weil diese Disziplin um die historisch hergestellte Scheidelinie zwischen Westen und Nichtwesten aufgebaut wurde und in erster Linie die Erforschung des nichtwestlichen Anderen durch das westliche Selbst beinhaltete. Wie schon Edward Saids Analyse zeigte, wurde das dabei als vorgegeben behandelte Selbst erst durch den Gegensatz zu einem vorgefundenen Anderen konstruiert, und dies in einer durch das Machtverhältnis westlicher Herrschaft geprägten historischen Situation (Said 1981). Kultur bildet hier das zentrale Element zur Herstellung des Anderen und ist in seiner essentialisierenden Version das Nachfolgekonzept von Rasse. Um die Mechanismen der Konstruktion fixer kultureller Entitäten unschädlich zu machen, schlägt Abu-Lughod (1996: 15) vor, „eine Reihe von Strategien zu verfolgen, *gegen* Kultur zu schreiben". Eine dieser Textstrategien nennt sie „narrative Ethnographien des Partikularen", detaillierte Geschichten über bestimmte Individuen in Zeit und Raum, die in wechselnden Beziehungen um „Interpretationen des Geschehens kämpfen, Strategien entwickeln, Schmerz empfinden und ihr Leben leben" (1996: 34). Auf diese Weise könne die problematischste Konnotation von Kultur unterlaufen werden: Homogenität, Kohärenz und Zeitlosigkeit.

Von den folgenden drei Publikationen erfüllt diese Vorgabe am meisten der Text von Ayako Graefe, *Doitsu no haha o kaigo shite* [Als ich meine deutsche (Schwieger-)Mutter pflegte], der erstmals 1991 erschien und 1999 in überarbeiteter Fassung und mit einem Anhang zum zwischenzeitlich eingeführten deutschen Pflegeversicherungssystem wiederaufgelegt wurde.[1] An ein japanisches Lesepublikum gerichtet erzählt die Japanerin Graefe die Lebensgeschichte ihrer deutschen Schwiegereltern Ellen und Hans Graefe, vor allem aber den Alterungsprozeß ihrer Schwiegermutter. Diese lebte nach dem Tod ihres Ehemannes zunächst alleine, erkrankte allmählich an Alzheimer, siedelte sodann in ein Seniorenwohnheim mit betreutem Wohnen um und zog schließlich für die letzten sechs Jahre ihres Lebens von 1986 bis 1992 mit der Familie ihres einzigen Sohnes zusammen, wo sie zum Pflegefall wurde und von der Schwiegertochter Ayako

[1] Der Titel der 1991 bei Asahi Shinbunsha erschienenen Ausgabe lautet *Doitsu no haha* [Meine deutsche (Schwieger-)Mutter] und wurde von der Autorin noch zu Lebzeiten ihrer Schwiegermutter auf japanisch veröffentlicht. Diese Rezension bezieht sich auf die 1999 in der Reihe Chūkō bunko erschienene überarbeitete Fassung.

mit Unterstützung des Sozialdienstes zu Hause gepflegt wurde.[2] Das Leben der Ellen Graefe wird sehr lebendig aus der Sicht der Schwiegertochter geschildert, die das Bild einer selbstbewußten, energischen Frau mit eigensinnigen Seiten entstehen läßt. Der Alterungsprozeß und die Erkrankung werden in Einzelheiten geschildert, die nicht nur die Mühen, Entscheidungen und Strategien der Umwelt im Umgang mit diesem Phänomen vorführen, sondern auch mit Humor gespickt sind und die innerfamiliären Reibungen, Gefühle von Freude, Frustration und Erschöpfung benennen. In den Schilderungen werden en passant auch die historischen und gesellschaftlichen Hintergründe genannt, die Nazi-kritische Haltung der Graefes im „Dritten Reich", die Möglichkeiten zu Bildung und Berufstätigkeit der Frau oder das System der Altersversorgung in der Gesellschaft. Letzteres erfährt in einem eigenen Schlußteil über Alters- und Seniorenheime, mobile und kirchliche Sozialdienste und die Einrichtung der Pflegeversicherung eine ausführliche, leicht lesbare und bebilderte Darstellung. Graefes Buch ist einzureihen in das, was Abu-Lughod (1996: 31) als „Frauentradition" im ethnographischen Schreiben bezeichnet, häufig hervorragende Texte, die von „unausgebildeten" Ehefrauen von Anthropologen geschrieben wurden. Ebenso wie diese positionalisiert sich Graefe offen, stellt keinen Anspruch auf wissenschaftliche Autorität und geht detailliert auf Individuen und Familie ein. Ihr Text läßt jedoch auch das (Selbst-)Bild der japanischen Schwiegertochter entstehen und macht deutlich, daß mit der Einheirat in eine deutsche Familie die kulturelle Anpassungsleistung fast völlig auf seiten der Schwiegertochter erbracht wird. Graefe schildert kulturelle Unterschiede erklärend und auch dann nicht wertend, wenn sie sie emotional betreffen.

Diese Art von Abstinenz mögen manche für einen japanischen Wesenszug halten. Daß dem nicht so ist, zeigt ein anderes im gleichen Zeitraum verfaßtes Buch mit interkultureller Thematik, *Wīnu aizō* [Haßliebe Wien] von Nakajima Michio (1998), einem Japaner aus dem Umkreis des Germanisten Nishio Kanji. Dieser wiederum ist als führendes Mitglied der Vereinigung Atarashii Rekishi Kyōkasho o Tsukuru Kai [Vereinigung zur Erstellung neuer Geschichtslehrbücher] bekannt, deren geschichtsrevisionistische Lehrbücher der Herstellung eines positiven Nationalbewußtseins dienen sollen. Ganz in diesem Sinne beschreibt sich Nakajima als je-

[2] In umgekehrter Richtung und deutscher Sprache ist Graefe Autorin eines Ikebana-Buches und außerdem als Ikebana-Lehrerin aktiv. In einer anderen japanischen Publikation erzählt sie auch die Geschichte ihres Hundes bzw. über Hunde in Deutschland: *Doitsu no inu wa naze shiawase no ka: Inu no kenri, hito no gimu* [Warum sind deutsche Hunde glücklich? Rechte der Hunde und Pflichten der Menschen].

mand, der „das Ausland kritisiert und das eigene Land, das Land der Ahnen, lobpreist" (1998: 201), wenngleich er beklagt, daß eben dies ihn vor seinen japanischen Landsleuten als Exzentriker erscheinen läßt (1998: 202). Die Darstellung seines viereinhalbjährigen Wien-Aufenthaltes als eines Kampfes gegen eine vorurteilsbeladene Umwelt, in der er sich leidend und streitend selbst behauptet, liefert ein japanisches Gegenstück zu Ayako Graefes Text. Nakajimas Beschreibungen weisen jedoch ähnliche Strukturen des Umgangs mit interkulturellen Phänomenen auf wie das zweite hier zu besprechende Buch, *Darum nerven Japaner: Der ungeschminkte Wahnsinn des japanischen Alltags*, von Christoph Neumann.[3] Nakajima und Neumann behaupten die Superiorität, Expertise und Autorität ihrer jeweiligen Darstellungen gegenüber den Erfahrungen anderer in Japan bzw. Europa lebender AusländerInnen und begründen dies mit ihren Fremdsprachenkenntnissen und mit ihrem spezifischen Eintauchen in die fremde Kultur.[4] Beide berichten über die „anderen" mit expliziten und unverblümt hierarchisierenden Kulturvergleichen, so z.B. Neumann (62): „Wir Europäer können warten und Schweigen relativ gut aushalten. [...] Aber Japaner können nicht einmal souverän schweigen", und Nakajima (1998: 201) über seine Rückkehr nach Japan: „ [...] hier muß ich mich nicht [wie in Wien] über offensichtliche Lügen und eine respektlose Haltung ärgern, [hier in Japan] suchen die Menschen ganz natürlich Streit zu vermeiden, und die Dinge laufen effizient und darüber hinaus sanft ab". Schließlich verwenden beide, wie in den Zitaten angedeutet, eine hoch emotionalisierte Sprache, um ihren persönlichen Erfahrungen, aber auch ihren Verallgemeinerungen, Ausdruck und Prägnanz zu geben.

Ein wenig Ironie sei erlaubt: Das eingangs angeführte Zitat der Mystikerin Teresa von Avila über den Weg des Liebens scheint das verborgene Motto von Autor Christoph Neumann zu sein, der die christliche Religion, die den Hintergrund solcher Aussagen bildet, nicht nur in seinem Namen

[3] Im März 2001 erschien die japanische Ausgabe unter dem Titel *Iketenai Nihon: Nihonjin no honto no tokoro*, die nach Neumanns eigenen Angaben eine Verkaufszahl von ca. 6000 Exemplaren erreichte (Vortrags- und Diskussionsveranstaltung mit Christoph Neumann im OAG-Haus Tōkyō am 16.10.2002), in Japan also relativ geringe Resonanz fand, obgleich Neumann dort eine Zeit lang in der landesweit ausgestrahlten Fernsehserie *Koko ga hen da yo! Nihonjin* auftrat, in der Ausländer über die „seltsamen" Seiten Japans diskutierten. In Deutschland hingegen habe die u.a. beim Hessischen Rundfunk als „kleine Kulturstudie" angepriesene, leicht veränderte deutsche Ausgabe ein sehr viel größeres Medieninteresse geweckt.

[4] Nakajima 1998: 53; siehe Neumanns Diskussionsbeiträge in verschiedenen email-Listen zusammengestellt als „genervt.txt" unter http://groups.yahoo.com/group/dinj/files/ (Zugriff am 09.07.2003).

trägt, sondern sich auch einiger ihrer weniger rühmlichen Strategien bedient: das Missionieren und das Leiden. Denn Neumann leidet nach eigener Aussage „eingesperrt" in diesem Land Japan, das ihn „zur Weißglut oder auch in tiefe Depression" (9) treibt, das er aber – und das spüren wir doch ebenfalls bei der Lektüre – irgendwie auch liebhat. Aber woran leidet Neumann wirklich? Das Leiden, von dem Teresa oft spricht, ist das Leiden an der eigenen Unvollkommenheit und Unfähigkeit, seine Laster aufzugeben und ganz in die Hingabe an Gott zu gelangen. Das Leiden an der Welt ist demgegenüber klein und wäre, wenn die *unio mystica*, die Einheit mit Gott und dem inneren göttlichen Wesen, bestünde, ohne jeden Stachel. Neumann aber nennt den Stachel, der ihm im Fleisch sitzt, den japanischen Alltag, und der wird in 19 kurzen Kapiteln, plus Vor- und Nachwort, übertreibend aufs Korn genommen. Die Routinen des Alltäglichen, die in den einzelnen Kapiteln schlaglichtartig dargestellt werden, sind denn auch bestens ausgewählt: Regeln, Schuhe, Essen, Schwimmbad, Radfahren, Mafia, Warnungen, Verhütung, Körpersprache, Yamanote, Spaß, Schlafen, Diebstahl, Gleichheit, Fremdsprachen, Urlaub, Müll, Big Brothers, Flirt. All die kleinen Dinge, die gewöhnlich Japanreisenden als unterschiedlich zu ihrer eigenen Sozialisation auffallen mögen und von denen sie den Zuhausegebliebenen je nach Grad des eigenen Verstehens und des eigenen Blickwinkels bei ihrer Rückkehr erzählen können. Die Zuhörenden werden entsprechend verständnisvoll, kopfschüttelnd oder ganz und gar angewidert dem Berichteten lauschen. Im Fall des Erzählers Neumann werden mit großer Wahrscheinlichkeit letztere beide Reaktionen auftreten, denn das Hauptziel seines Buches ist laut Schlußstatement des Autors „nur eins: Klipp und klar zu sagen, wann, wo und wie Japaner nerven. Punkt. Und zu zeigen, warum sie nerven, ohne fernöstlichen Mystizismus, ohne beschönigenden Humanismus, ohne Bescheidenheit des neu ins Land Gekommenen, ohne den Versuch, daraus auch noch Vorbilder für den Westen zu erkennen. Nur aus reiner Menschenfreundlichkeit oder politischer Korrektheit müssen wir nicht jeden Quatsch respektieren" (157). Eigentlich ziemlich lustige Sätze – wenn sie nicht so furchtbar ernst gemeint wären.

Es gibt aus meiner Sicht nur zwei Dinge, die dem Buch auch als Unterhaltungslektüre vorzuwerfen sind, und beide haben mit dem irreführenden Titel zu tun. Das Selbstreferentielle, das die ganze Anlage des Textes – auch explizit im Vorwort genannt – bestimmt, und das an die Nöte und das Aufbegehren von Pubertierenden erinnert, die mit sich, mit dem sich verändernden Körper und ihren Gefühlen umgehen lernen müssen und dies oft in Unmutsbezeugungen gegen ihre Umwelt ausdrücken (eine notwendige Krisenzeit im Leben jedes Menschen), dieses selbstreferentielle Axiom des Textes bleibt im Titel völlig unbenannt. Das kleine Personal-

pronomen „mich" (Japaner nerven mich) hätte ein großes Mißverständnis beim Aufschlagen des Buches verhindern können. Die zweite Kritik zielt auf das Adjektiv „ungeschminkt" im Untertitel. Dieser Ausdruck ist ebenso irreführend, denn was Neumann vorführt, ist nicht nur selektiv, sondern auch grell überzeichnet. Überzeichnung ist ein legitimes rhetorisches Mittel, um in einem Unterhaltungsbuch eine markante Aussage zu machen. Dem Lesepublikum muß dabei allerdings klar sein, daß damit eben ein „geschminktes" und als Abfallprodukt fixes Bild der japanischen Alltagskultur hergestellt wird, das der Unterhaltung dienen kann, zu einem differenzierten Verstehen jedoch wenig beizutragen vermag. Die Generalisierungen, die in Meterware feilgeboten werden, bringen Effekte der Homogenität, der Kohärenz und der Zeitlosigkeit hervor und dies sowohl in bezug auf die japanische Gesellschaft, die Neumann beschreibt, als auch auf den deutschen oder westlichen Hintergrund, vor dem sie karikiert wird. Der Autor ist durchaus zu amüsanten und ironischen Bemerkungen im Hinblick auf seine japanische Umwelt fähig. Hätte sein Text statt der naiven, missionarisch anmutenden Vergleiche mit überlegenen westlichen oder deutschen Sitten auch eine gehörige Portion Selbstironie zu bieten, wäre die Lektüre wesentlich interessanter und das Buch sogar als Bettlektüre zu empfehlen. So aber fängt es schon nach einigen Seiten selbst an zu „nerven", und man beginnt, sich über den unglaublichen Narzißmus und Paternalismus (besonders in den Passagen über Frauen), der daraus spricht, nur noch zu wundern. Schade eigentlich. Vielleicht braucht es, um zu obigem Motto zurückzukehren, nur ein tieferes Bewußtsein davon, woran genau man leidet, um zum Lieben zu kommen. Und mit Lieben seien hier Strategien gemeint, die dem, was man beschreibt, weniger missionarische Gewalt antun.

Neumanns primärer Rekurs auf statische Kulturelemente wie Regeln (im sozialen Miteinander), Modelle (hierarchische Ordnungen in der Firma) und Texte (in U-Bahnen und im Straßenbild) verdecken zum großen Teil die Sicht auf individuelle und widersprüchliche Strategien, Interessen und Improvisationen im japanischen Alltag. Die von Abu-Lughod vorgeschlagene Ethnographie des Partikularen würde einen vollständigeren und wirklichkeitsgetreueren Blick ermöglichen, denn „das Partikulare weist darauf hin, daß andere so leben, wie auch wir unser Leben sehen, nicht als Roboter, die mit kulturellen ‚Regeln' programmiert sind, sondern als Menschen, die durchs Leben gehen und sich dabei mit Entscheidungen herumschlagen, Fehler machen, versuchen gut auszusehen, Tragödien und persönliche Verluste ertragen, Freude an anderen haben und Augenblicke des Glücks empfinden" (Abu-Lughod 1996: 38). Gerade Neumann, der sein Buch seiner japanischen Freundin widmet, stünde ein Diskurs der Nähe (beispielsweise in einem Buch über sie) zur Verfügung, der die di-

stanzierende, generalisierende und abwertende Diktion unmöglich machen würde.

Neumanns Buch ist dennoch lehrreich, weil es ein Areal an meist unbewußten kulturell geprägten Wertungen so drastisch formuliert und damit die Prämissen im Umgang mit anderen und die Konstruktion des Anderen als das negative Abbild der eigenen Wertmaßstäbe so klar vor Augen führt. Deutlich wird darüber hinaus, wozu es führen kann, wenn der Dissens nicht gewürdigt und der Konsens um jeden Preis erzielt werden muß, mit einem mehr oder minder versteckten Anspruch auf eine einzige Vernunft oder einen einzigen Wertmaßstab (vgl. Mall 2000). Ein interkultureller Diskurs, wie ihn beispielsweise Hoppe-Graf und Kim (2000) vorführen und der das gegenseitige Erklären und Kennenlernen der Lebenswelt des anderen beinhaltet, ist ein mühsamer Prozeß. Dieser kann wünschenswerterweise von Annäherungen begleitet sein; wichtig bleibt jedoch für die Teilnehmenden, sich auch des tiefenstrukturellen Dissenses bewußt zu bleiben, um nicht im Streben nach Konsens und Normalität den anderen die eigenen Werturteile aufzudrücken. Genau hierin hat Bolten (2000) die Ursachen dafür gefunden, daß die interkulturelle Zusammenarbeit in internationalen Wirtschaftskooperationen nicht in der ersten Zeit, sondern oft erst nach einigen Jahren gefährdet ist, wenn Handlungsroutinen einen oberflächenstrukturellen Konsens hergestellt haben und die nachlassende Aufmerksamkeit für den weiterhin bestehenden kulturellen Dissens dazu führt, daß interkulturelles Handeln unbewußt auf der Folie des eigenkulturellen Wissensvorrats gedeutet und emotional bewertet wird.

Die dritte hier zu besprechende Publikation ist ebenso wie Neumanns Werk als interkultureller Vergleich angelegt und trägt einen ebenso plakativen Titel: *Die Deutschen schreien: Beobachtungen von einem, der aus dem Land des Lächelns kam,* verfaßt von Florian Coulmas (2001). Im Gegensatz zu Neumann differenziert und relativiert Coulmas, der nach zwei Jahrzehnten im „Land des Lächelns" mit seiner Familie nach Deutschland zurückgekehrt ist, obige Aussage im Text: „Natürlich stimmt das so nicht. [...] Es ist nur eine Tendenz, die dem Zugereisten oder Entwöhnten vor seinem anderen Wahrnehmungshintergrund auffällt. Für die, die immer in Socken gehen, wirkt der beschuhte Gang wie polterndes Getrampel" (40–41). Sein Hinweis, daß es sich in solchen Fällen verbiete „Kritik, gar Werturteile auszusprechen", ist jedoch halbherzig, wenn er ihn „den Kulturanthropologen" in den Mund legt, auch wenn er selbst als Professor dieser Disziplin angehört. Wie eingangs bemerkt, handelt es sich bei dieser Publikation jedoch nicht um eine wissenschaftliche Arbeit, mehr um ein sprachlich ausgefeiltes, wunderbar zu lesendes Essay.

Coulmas reflektiert seine Beobachtungen auf einer anderen Ebene als Neumann, wenn er darin eben jene Fragen nach den Ursachen dessen,

woran „man sich gelegentlich [...] stößt" (41), dramatischer ausgedrückt, nach den Quellen des Leidens an der Kultur stellt: „Liegt das Geschrei nur im Ohr des Zuhörers, oder kommt es aus der Kehle des Schreiers?" Diese im halbwegs integren Umgang mit interkulturellen Phänomenen unerläßliche Reflexionsebene führt aber auch Coulmas zu der Gretchenfrage, „ob es nicht doch Maßstäbe der Beurteilung gibt" (41). So weit, so gut. Was Coulmas jedoch nicht reflektiert, ist das spezifische Werturteil, das er bereits in den Formulierungen der scheinbar offenen Frage gefällt hat, wenn er von „Geschrei" und „Schreier" spricht. Und hier hat er sich bereits positionalisiert, ohne jedoch seine Position zu benennen, vielmehr wird sie mit dem allgemein Menschlichen in eins gesetzt: „Fast jeder geht lieber mit Menschen um, die nicht schreien als mit solchen, die schreien" (41). Was aber als Geschrei empfunden wird, kann situativ, zeitlich, individuell und kulturell sehr unterschiedlich sein. Die Crux ist auch hier das Streben nach Konsens, Übereinkunft, allgemeinen Wertmaßstäben, die sich mittels einer „Vernunft", die eins ist, herstellen lassen. Sich die eigene Positionalität bis ins letzte zu vergegenwärtigen, hieße Abschied nehmen von einer Sprache der Vernunft, die eine Sprache der Macht ist. Ungeachtet dessen sind Coulmas' scharfe und zugleich feine Beobachtungen über die deutschen Landsleute mit einer leichten Prise Ironie gewürzt, sehr eingängig dargestellt und dem deutschen Einzelhandels- und Dienstleistungssektor (Telekom, DB usw.) wärmstens ans Herz zu legen. Vor allem das erste Kapitel über die Umzugserfahrungen mit Speditionen in Japan und Deutschland im Vergleich ist gleichzeitig prägnant formuliert und amüsant zu lesen, wobei Speditionen zu „Exponenten der Kultur" (19) und „Dolmetschern des materiellen Haushaltes" (20) stilisiert werden: „Da beide [japanische und deutsche Spediteure bzw. Packer] mehr oder weniger die gleichen Arbeiten verrichten, [...] eignen sie sich bestens zum Vergleich. Ein solcher zeigt, daß Ruppigkeit [wie C. sie bei Packern in Deutschland erlebte] nichts ist, was dem Packersein ‚an und für sich', wie man in Deutschland sagt, anhaftet. Der Packer an und für sich ist genauso eine Chimäre wie der Mensch an und für sich" (20). Coulmas' Buch besteht aus neun Kapiteln, die sich wie Überschriften eines leichten Romans lesen: z.B. Umzug, Ordnung und Knie bräunen, Jetzt reicht's aber, Katholik oder Protestant?, Vertretung usw. Mit dem Umzug nach Deutschland beginnt das Buch denn auch wie ein Roman: „Es klingelte an der Tür. Endlich. Wir warteten schon seit zwei Stunden" (9), und zwar auf den deutschen Spediteur. Dies ist nur der Anfang einer ganzen Reihe von Unannehmlichkeiten, die dem nach Deutschland Zurückgekehrten widerfahren und ihn die Unterschiede zu seiner japanischen Wahlheimat deutlich werden lassen.

Ähnlich wie Neumann jedoch, der sich über die vielen Annehmlichkeiten ausschweigt, die er als weißer mitteleuropäischer Mittelschicht-Mann in Japan genießt, und sich lediglich als Opfer des japanischen „Wahnsinns" positionalisiert, läßt Coulmas in seinem populär-ethnographischen Vergleich über die deutsche und japanische Kultur die Bedingtheit der eigenen privilegierten Stellung als weißer mitteleuropäischer Experte in Japan außer acht. Diese Position ist mit Annehmlichkeiten und Respektbezeugungen angefüllt, in deren Genuß längst nicht jeder Japaner und schon gar nicht jede Japanerin kommt. Privilegien werden natürlich deutlicher, wenn auf sie gepocht wird, wie etwa das Bestehen auf der Nennung akademischer Titel im deutschen Universitätsbetrieb, das von Coulmas im übrigen pointiert und amüsant beschrieben ist (86–89). Daß in Japan hingegen mit der Anrede *sensei* die hierarchische Respektbezeugung den Lehrenden von anderen entgegengebracht wird, ohne daß darauf gepocht werden muß, heißt nicht, daß sie nicht genauso selbstverständlich erwartet wird und das Ausbleiben der Respektsbezeichnung einem Affront gleichkommt. Daß die Anrede *sensei* nicht nur eine Rolle bezeichnet, wie Coulmas nahelegt, wird deutlich, wenn japanische Angestellte, die eine Bar besuchen, von der Mama-san, der Bardame, so angesprochen werden – der größte gemeinsame Nenner des Begriffes ist die Zuweisung einer übergeordneten Stellung in einer Hierarchie, die in der japanischen Gesellschaft über unterschiedlichste erzieherische, kulturelle und mediale Kanäle hergestellt wird. Die Rückseiten des scheinbar harmonischen Systems, die individuellen Kosten und Zwänge, die zur Aufrechterhaltung der Hierarchie und zur Herstellung des äußeren Konsenses in Japan notwendig sind, werden von Coulmas großzügig übergangen. Dabei stellen seine Ausführungen, seine sprachliche Gewandtheit und seine tiefsinnigen Vergleiche eine unterhaltsame Lektüre dar, insofern sie eben jenen ironischen Blick auf die eigene Kultur und Gesellschaft bietet, die Neumann so sehr vermissen läßt.

Auch Coulmas wendet sich wie Neumann japanischen Regeln und Modellen zu, jedoch in einer Art, die ihre Sinnhaftigkeit und Annehmlichkeit für das Sozialgefüge verdeutlichen wollen und den zum Teil selbstbestimmten Umgang damit demonstrieren sollen. So kann etwa der Professor die von ihm angeschafften und von der Universität bezahlten Bücher mit nach Deutschland nehmen, wenn der Stempel, den ein universitätseigenes Buch trägt, seine Gültigkeit eben dadurch verliert, daß man ihn mit einem Ungültigkeitsstempel versieht (104–106). Viele von Coulmas' Erfahrungen werden von denjenigen geteilt, die nach einem längeren Japan- oder Auslandsaufenthalt nach Deutschland zurückkehren und einen umgekehrten Kulturschock erleben oder in Coulmas' Worten „in die Rückkehrfalle tappen" (22). Coulmas' Ausführungen über Japan leiden jedoch

daran, daß sie in erster Linie Mittel zum Zweck sind. Allenfalls sekundär, so scheint es, für ein besseres Verständnis des Landes geschrieben und primär als Spiegel konzipiert, der den Deutschen vors Gesicht gehalten wird, damit sie ihre Fehler erkennen mögen. Auch Coulmas missioniert, und Japan ist seine Bibel.

Bei allen drei hier vorgestellten Publikationen handelt es sich um sehr persönliche Auseinandersetzungen der AutorInnen mit den Menschen und dem Umfeld der anderen oder der eigenen, in jedem Falle aber der „Kultur", in der die jeweiligen Personen ihren Lebensmittelpunkt finden oder suchen. Insofern haben die Beschreibungen eine sehr persönliche Seite, und mehr als bei wissenschaftlichen Texten, die sich auf einer intellektuellen Ebene und in Abwägung unterschiedlicher Quellen und Theorien ihrem Gegenstand gerecht zu werden versuchen, treten bei den rezensierten Texten die AutorInnen deutlich in ihrer Eigenart hervor. Für das allgemeine Lesepublikum bildet dies sicherlich einen Anhaltspunkt, der es ermöglicht, das Beschriebene als *eine* bestimmte Sicht über einen gewissen Gegenstand namens Japan oder Deutschland zu lesen und vielleicht sogar die Neugierde auf weitere Sichten zu wecken.

Literaturverzeichnis

Abu-Lughod, Lila (1996): Gegen Kultur schreiben. In: Lenz, Ilse et al. (Hg.): *Wechselnde Blicke: Frauenforschung in internationaler Perspektive*. Opladen: Leske + Budrich, S. 14–46.

Bolten, Jürgen (2000): Konsens durch Anerkennung von Dissens: Auch ein Kapitel aus der ökonomischen Standardisierungsproblematik. In: *Ethik und Sozialwissenschaften: Streitforum für Erwägungskultur* 11, 3, S. 356–358.

Hoppe-Graf, Siegfried und Hye-On Kim (2000): Verstehen, Konsens und Kenntnis der Lebenswelt im interkulturellen Diskurs. In: *Ethik und Sozialwissenschaften: Streitforum für Erwägungskultur* 11, 3, S. 382–384.

Mall, Ram Adhar (2000): Interkulturelle Verständigung – Primat der Kommunikation vor dem Konsens? In: *Ethik und Sozialwissenschaften: Streitforum für Erwägungskultur* 11, 3, S. 337–350.

Nakajima, Michio (1998): *Wīnu aizō –Yōroppa seishin to no kakutō* [Haßliebe Wien: Der Kampf mit dem europäischen Geist]. Tōkyō: Chūō Kōronsha (1. Aufl. 1990).

Said, Edward W. (1981): *Orientalismus*. Frankfurt am Main: Ullstein (engl. Original: *Orientalism*, 1978).

Teresa von Avila (1998): *„Ich bin ein Weib – und obendrein kein gutes": Eine große Frau, eine faszinierende Mystikerin.* Ausgewählt, übers. u. eingel. von Erika Lorenz. Freiburg: Herder.

Seifert, Wolfgang und Claudia Weber (Hg.): *Japan im Vergleich*. München: Iudicium, 2002, 308 S., € 30,–

Besprochen von Matthias Koch

Themen wie „Japan im Vergleich", „Japan als Fallbeispiel in den Wissenschaften" (Schwerpunktthema von Band 14/2002 der *Japanstudien*) und „Mißverständnisse in der Begegnung mit Japan" (Schwerpunktthema dieses Bandes) gären seit Jahren in der geistes- und der sozialwissenschaftlich orientierten Japanforschung. Gesucht wird nach Antworten auf zum großen Teil disziplinenübergreifende, grundsätzliche Fragen von allgemeinem Interesse.

Das Buch *Japan im Vergleich* ist das Resultat einer Tagung der Vereinigung für sozialwissenschaftliche Japanforschung (VSJF) in Heidelberg. Aufgabe war es, die Inhalte von Japan-Vergleichen und den Japan-Vergleich selbst methodisch-theoretisch zu analysieren. Es ist darin zugleich eine Kritik an Teilen der deutschsprachigen Japanwissenschaft bzw. Japanologie. Die Kritik richtet sich weniger auf Dichotomien wie traditionelle versus moderne, alte versus neue oder sozialwissenschaftliche versus nicht-sozialwissenschaftliche Japanwissenschaft in Forschung *sowie* Lehre, sondern vor allem darauf, daß der implizite Vergleich zwar gang und gäbe ist, der explizite Japan-Vergleich aber zu selten unternommen wird, und wenn er doch einmal gewagt wird, daß die Prämissen der Forschungssituation selten offen dargelegt werden. In sozialwissenschaftlichen Japan-Studien werde ein Tertium comparationis als gemeinsamer Bezugspunkt oft als gegeben angenommen, wohingegen das Gros der geschichtswissenschaftlichen, ethnologischen etc. Japanforschung stark dazu neige, nicht die Spezifik eines Phänomens in Japan – eventuell durch vergleichbare Erscheinungen anderenorts – zu erklären, sondern das spezifisch Japanische an einem Phänomen in Japan in den Vordergrund zu stellen und dort ohne einen Vergleichsbezug stehenzulassen. Auch wird die deutschsprachige Informationsgrundlage beispielsweise für historisch-vergleichend arbeitende Wissenschaftler (Quellensammlungen) als nach wie vor nicht ausreichend bemängelt. So divers die disziplinäre, methodische und theoretische Ausrichtung und der Forschungsstand der einzelnen Beiträge des Bandes auch sein mag – Forschungsskizzen und laufende Forschungsprojekte sind zusammen mit abgeschlossenen mittel- sowie langfristigen Forschungen im Band versammelt –, so löblich und insgesamt sehr gut gelungen ist dieser fortsetzungswürdige Versuch,

theoretisch-methodische Überlegungen zum Vergleichsaspekt anzustellen und Forschungsdesiderate zu formulieren.

Das Werk *Japan im Vergleich* besteht aus dreizehn Beiträgen in sechs Abschnitten:

1. Japan und der Sinn des Vergleichens;
2. Grenzen des Vergleichs in der Geschichtswissenschaft;
3. Lebenszeit, individuelle Lebensführung, interkulturelle Begegnung;
4. Problemverhalten Jugendlicher in Schule und Gesellschaft;
5. Arbeitslosigkeit, Corporate Governance, Führungskräfte;
6. Politische Parteien, „asiatische Identität".

Im ersten Abschnitt untersucht *Sugimoto* Yoshio „Japan in Comparison: Stocktaking and Future Agenda". Zwischengesellschaftliche Vergleiche von innergesellschaftlichen Vergleichen bilden für Sugimoto das Rückgrat der vergleichenden Analyse. Das heißt zugleich, daß der Vergleich zwischen Nationen oder Gesellschaften auf einem innergesellschaftlichen Vergleich basiert. Der Feind vergleichender Forschung sei die nationale Stereotypisierung, wie zum Beispiel *die* Walfang*nation* Japan oder *der Japaner als* xenophobe Arbeitsbiene. Hier lägen die Fallstricke des Neo-Essentialismus bereit. Selbstverständlich könne man nationale Durchschnitts- oder Gesamtwerte miteinander vergleichen, aber von Fall zu Fall wäre zu fragen, welcher Vergleich wofür sinnvoll ist. Interessante und komplexe Forschungsfragen sind für Sugimoto das A und O der vergleichenden Forschung, die Wissenschaftler für internationale Machtverhältnisse und Statushierarchie sensibilisiert.

In den in Japan ubiquitären Japandiskursen (*Nihonron*) bzw. Japanerdiskursen (*Nihonjinron*) sieht Sugimoto einen defensiven Mechanismus oder Reflex gegenüber der weltweit mehr oder weniger stark empfundenen europäisch-amerikanischen *kulturellen* Dominanz. Andererseits haben asiatische, afrikanische und lateinamerikanische Sozialwissenschaftler europäische und amerikanische sozialwissenschaftliche Konzepte, Methoden und Theorien eher eingeführt denn eigene dorthin exportiert. Japanische Sozialwissenschaftler haben Max Weber, Talcott Parsons und Michel Foucault studiert, demgegenüber sind Yanagita Kunio, Nishida Kitarō und Maruyama Masao vielleicht vielen Japanologen, aber selten westlichen Sozialwissenschaftlern bekannt geworden. Für Sugimoto haben sich viele westliche sozialwissenschaftliche Ansätze als universelle und transkulturelle *etische* Konzepte herausgestellt. Er schlägt vor, daß japanische *emische* Ideen und Konzepte, wie z.B. *amae*, *giri*, *wa* und *tatemae/honne* von Doi Takeo, Okada Kunio, Tsurumi Shunsuke etc. auch einmal als *etische* Kategorien und vergleichende Variablen an nicht-japanischen Gesellschaften ausgetestet werden sollten.

Claudia *Weber* stellt zum „Gesellschaftsvergleich in der Soziologie" drei Fragen ins Zentrum ihrer sehr komplexen und anregenden Analyse, deren erste und letzte im Laufe der Untersuchung bejaht werden: Kann Vergleichen erklären, in welchem Sinne heißt vergleichen konstruieren, und bedeutet vergleichen „angleichen"? Die Autorin stellt verschiedene soziologische Traditionen (Durkheim, Weber etc.) vor, weist auf die Wichtigkeit des methodisch kontrollierten Vergleichs zur induktiven Erklärung von sozialen Tatsachen und Ursache-Wirkung-Verhältnissen hin und führt die unerläßliche „Reduktion" auch ausgefeilter quantifizierender Verfahren als grundsätzliche Schwäche quantitativ orientierter Vergleichbarkeit an. Rhetorische Skepsis oder gar Skeptizismus hinsichtlich der Erklärbarkeit sozialer Kausalnexus könnte sich in der Tat einstellen, wenn man zur Kenntnis nimmt, daß verschiedene Ursachen dieselben Wirkungen und dieselben Ursachen verschiedene Wirkungen haben können. Die Erreichung eines – kontextnahen – mittleren Abstraktionsniveaus ist für die Komparatistik ein zentrales Problem. Quantifizierende Vergleiche können sinnvoll und zielführend sein, wenn der Forscher für seine Gegenstände Kriterien für adäquate Methoden entwickelt und den richtigen Mix an qualitativ und quantitativ vorgehender Komparatistik anwendet. Kriterien können zum einen nach „Vergleichseinheiten" (rechtlich, politisch, sozial und kulturell), nach „Strategien" (individualisierende, universalisierende, spezifizierende, generalisierende Vergleiche) sowie danach klassifiziert werden, ob Gesellschaften und Kulturen abhängig vom jeweiligen Vergleichsziel bzw. von der Vergleichsstrategie als „Objekt" oder als „Kontext" aufgefaßt werden. Der generalisierende und universalisierende Vergleich zeige allgemeingültige Regelmäßigkeiten auf, der spezifizierende Vergleich identifiziere Besonderheiten und betone Unterschiede. Der quantitative, multivariate Gesellschafts- und Kulturvergleich operiere stets mit Variablen einer Makro- oder Systemebene (Gesellschaft[en], Kultur[en]), die mit Meßgrößen einer Mikro- oder Elementarebene (Charakteristika und Kontexte von Phänomenen) in Beziehung gesetzt werden. Bei der Entwicklung von Hypothesen, der Operationalisierung und der Datenerhebung müßten durch Selektion und Abstraktion zu untersuchende Phänomene in Variablen zerlegt und Vergleichbarkeit hergestellt werden. Das gelingt nicht immer und führt notwendigerweise zu Reduktionsverlusten. Erst Definitionen und Konstruktionen legitimieren die hergestellte Vergleichbarkeit und stellen sicher, ob der Forscher per Vergleich zu empirischen Verallgemeinerungen gelangt. Die Autorin stellt dem Durkheimschen Wunsch, daß der Vergleich in der Soziologie zu „objektiver" Erkenntnis führen möge, den Vorschlag von Max Weber gegenüber, daß die „Kulturwissenschaft" Soziologie Erkenntnisgewinn zwischen historischer Beschreibung und abstrahierender Verallgemeinerung

mit Hilfe von „Idealtypen" suchen solle, deren forschungsmethodologischer Wert nach wie vor von großer Relevanz sei. Eines der Hauptprobleme der Soziologie sei, daß sie es mit bereits interpretierten Fakten zu tun habe. Inwiefern bedeutet nun vergleichen „angleichen"? Der Vergleich von Vertrautem mit Fremdem erfolgt in Alltag und Wissenschaft dadurch, daß soziokulturelle Projektionen und Präformationen, Wünsche und Interessen sowie in der Herkunftsgesellschaft gewonnene, vermeintlich verallgemeinerbare Vergleichskategorien universalisiert werden. Zur Vermeidung „nostrifizierender" Angleichung und zur Erweiterung des „Denkraums" soll der soziologische Begriffsapparat möglichst um je indigene Begriffe angereichert werden. Ohne die (Kontext-) Kritik „im Westen" entstandener soziologischer Grundbegriffe und ohne die jeweils neue Formulierung und Feinjustierung eines theoretisch-methodischen Analysewerkzeugkastens seien neue Erkenntnisse zwischen historischer Beschreibung und abstrahierender Verallgemeinerung schwerlich möglich. Daraus folgert Weber: Keine Vergleichsperspektive besitzt einen Monopolanspruch. Jede Kultur, jede Gesellschaft kann gleichzeitig und gleichermaßen Subjekt und Objekt von Vergleichen sein, und die Soziologie kann den Kulturwissenschaften dabei immer wieder aufs neue den Prozeßcharakter von Kultur und Gesellschaft verdeutlichen und die *cui bono*-Frage stellen.

Im zweiten Abschnitt des Bandes empfiehlt Sebastian *Conrad* in seinem Beitrag „Jenseits der Komparatistik: Transnationale Geschichte in vergleichender Perspektive" gegenüber dem „systematischen Vergleich" und der „Beziehungsgeschichte" einen transnational vergleichenden Ansatz. Der Vergleich sei dem historischen Denken quasi immanent, explizit oder implizit allgegenwärtig in der Historiographie. Anhand eines Vergleichs der modernen Geschichtsschreibung in Japan und Deutschland diskutiert Conrad die „Erfindung des Mittelalters" bei der Übernahme der Dreiteilung der abendländischen Geschichte in Altertum (*kodai*), Mittelalter (*chūsei*) und Neuzeit (*kindai*) im Japan der Meiji-Zeit (1868–1912). In Europa ist das Mittelalter um das Jahr 1685 von dem Hallenser Professor Christoph Cellarius „erfunden" worden und später um eine Frühe Neuzeit (*kinsei*) und eine Moderne (*kindai*) bereichert worden, als man entdeckte, daß das Ende der Geschichte noch nicht in Sicht ist. Conrad kritisiert die Homogenisierung bzw. Komplexitätsreduktion und die Teleologie als zwei „Sackgassen" und als hinderlich für die Interpretation historischer Fakten und plädiert für eine analytisch scharfe Betrachtung und eine abgewogene Bewertung historischer Ereignisse. Unterschiedliche Ansichten über Sinn und Zweck von wissenschaftlicher Geschichte, spezifisch national(istisch)e Sichtweisen von Geschichte, lineare Fortschrittsvorstellungen sowie der „Sonderweg"-Ansatz hätten zu konträ-

ren Debatten inner- und außerhalb der Historikerzunft sowohl in Deutschland wie auch in Japan geführt.

Shimada Shingo stellt im dritten Abschnitt unter dem Titel „Zur Vergleichbarkeit von gesellschaftlichen Zeitlichkeitsregelungen" ein empirisches Projekt zu Zeitlichkeitskonzepten (Zeit als Arbeitszeit, Freizeit, Familienzeit, Lebenszeit) in Japan vor, das nicht „die japanische Kultur als solche" erfassen oder erklären sollte und auch keine Generalisierung oder Typenbildung zur Darstellung „des Japanischen" anstrebte. Ziel war vielmehr „eine methodische Überlegung zu interkulturell angelegter empirischer Forschung, in der die begriffliche Aneignung der fremden Kultur vermieden werden sollte". Schon mit dem Begriff des „Kulturvergleichs" liege der erste Fallstrick aus, da er den Eindruck einer „holistischen und homogenen Kulturkonzeption" entstehen lasse. Shimada betont die Wichtigkeit der methodisch kontrollierten Vorgehensweise des Vergleichens und erklärt sich den Grund, warum die Methode des Kulturvergleichs in den Sozialwissenschaften bislang so unterbelichtet geblieben ist, mit der „hegemonialen Denkweise des Westens". Fremde Kulturen waren lange Zeit höchstens Objekte der „Nostrifizierung" und spielten keine Rolle für die Bildung des westlichen Selbstverständnisses. Vor diesem historischen Hintergrund wurde das Vergleichen in der Wissenschaft und in der Alltagswelt im Westen zu einer besonderen Form des Denkens stilisiert. Der „hegemoniale Westen" habe sich, sein Selbst und seine Moderne durch den Vergleich mit fremden Kulturen zum Zentrum, zum Hauptvergleichskriterium und zum Subjekt der „Nostrifizierung" gemacht, und für die nicht-westlichen Kulturen, die die vorgefundenen Machtverhältnisse langfristig zu ihren Gunsten verändern wollten, war und ist die Technik des Vergleichs zum Teil noch immer konstitutiv für die eigene Identitätskonstruktion. Zum Resultat der durchgeführten Feldforschung im engeren Sinne: „Der [...] wichtigste Aspekt liegt in der Einsicht, daß die Thematisierung und Interpretation des eigenen Lebensverlaufs von den Interviewten selbst unter einer interkulturell vergleichenden Perspektive vollzogen werden" (84). Auf jeden Fall biete die vergleichende Denkweise Ansätze zur Weiterentwicklung der interkulturell angelegten Forschung.

Hilaria *Gössmanns* Aufsatz „Interkulturelle Begegnungen im Spiegel von Literatur, Fernseh- und Kinofilm – ein japanisch-deutscher Vergleich" befaßt sich mit fiktionalen Darstellungen des Fremden seit den 1990er Jahren. Anhand der folgenden Themengruppen wird der als ambivalent bezeichnete Charakter des Fremden im Unterhaltungsbereich überprüft und auf weitere, innovative Präsentationsformen hin gesichtet: 1. Auslandsaufenthalt, 2. Heimkehrer-Problematik, 3. Begegnung bzw. Konfrontation mit dem Fremden im eigenen Land, 4. Leben zwischen den Kulturen und 5. Zusammenleben verschiedener Kulturen innerhalb eines Landes. Ja-

pankoreanern und Deutschtürken komme eine besondere Bedeutung beim interkulturellen Vergleich des Fremden zu. Im Rahmen der Heimkehrerproblematik erscheint die Feststellung interessant, daß es kaum Literatur oder Filme zu geben scheint, die die Leiden von Deutschen bei der Rückkehr nach einem längeren Auslandsaufenthalt thematisieren. Wie werden interkulturelle Begegnungen in Literatur und Film inszeniert? Als „Bedrohung" und als „Faszination". Darüber hinaus wird vor allem von Produzenten in Deutschland versucht, herkömmlichen Darstellungen zu entfliehen und – wie im Alltagsleben vieler bikultureller Protagonisten manifest – Konfliktlösungen unterschiedlichster Art aufzuzeigen. In Japan bleibt zumindest in Fernsehserien die Koexistenz verschiedener Kulturen weitgehend unthematisiert, wobei sich erste zaghafte Veränderungen abzuzeichnen beginnen.

Manuel *Metzler* thematisiert im vierten Abschnitt das „Problem der Vergleichbarkeit quantitativer Daten in Deutschland und Japan" am „Beispiel schulischen Problemverhaltens" (Schulabstinenz, Schülergewalt). Welche Schüler fehlen häufiger in der Schule, und in welchem Schulsystem gibt es mehr Schülergewalt? Das waren Fragen eines Forschungsprojektes „Jugend in Japan heute – Bedingungen für Konformität und Devianz". Die Frage der Schikane wurde mit dem Verweis auf eine Untersuchung von Erbe (1999) aus der Vergleichsproblematik ausgeklammert, wonach deutsche Schüler ihre Klassenkameraden deutlich häufiger schikanieren als japanische Schüler. Der Autor stellt fest, daß nationale Datensätze zur Schulgewalt in Deutschland und in Japan nicht vergleichbar sind. Aber auf der Grundlage der vorhandenen, für einen Ländervergleich eigentlich nicht tauglichen Statistiken sind deutsche Schüler häufiger gewalttätig gegenüber ihren Mitschülern als japanische. Die Schulabstinenz hingegen bewege sich in Japan und in Deutschland in etwa auf dem gleichen Niveau. Die Probleme der Vergleichbarkeit können nach Ansicht von Metzler durch die Suche nach alternativen Quellen, wenn nicht gelöst, so doch zumindest gemildert werden. Eine Beschränkung der Aussagen auf Größenordnungen könnte ebenfalls hilfreich sein. Ein Ländervergleich erschöpfe sich nicht in der Gegenüberstellung von Zahlen, sondern erfordere eine strikte Quellenkritik und Diskussion der Vergleichbarkeit national gewonnener Datensätze.

Anne *Metzler* („Was ist ein Erziehungsauftrag? Freiheitsentziehende Maßnahmen gegenüber delinquenten Jugendlichen in Japan und Deutschland") analysiert die Reaktionen in beiden Ländern auf steigende Jugendkriminalität. In Japan wie in Deutschland existiere eine Tradition der Erziehung und Resozialisierung gegenüber jugendlichen Straftätern, auch und gerade gegenüber Wiederholungstätern. Wie stark sind die juristische Behandlung, die Strukturierung des Freiheitsentzugs und die Er-

ziehungsinhalte jenseits von Rhetorik vom Strafgedanken, wie stark vom Erziehungsgedanken geprägt? Die gerichtliche Verfahrensweise folgt in Deutschland eher einem strafend-verwahrenden Modell und in Japan eher einem erzieherisch-rehabilitativen Modell. Bei einem Institutionenvergleich wurden deutsche Jugendstrafanstalten nicht mit japanischen Jugendstrafanstalten, sondern mit japanischen Jugendbesserungsanstalten verglichen, da hier das Gros der zu Freiheitsentzug verurteilten japanischen Jugendlichen anzutreffen ist und der Erziehungsauftrag beider Einrichtungen vergleichbar formuliert ist. Organisation, Strukturierung und Dauer des Vollzugs unterschieden sich in beiden Ländern erheblich. Der japanische Vollzug in Jugendbesserungsanstalten folgt einem Stufensystem, bei dem der Jugendliche aktiv Privilegien und Höherstufung sowie den Zeitpunkt der Entlassung mitbeeinflussen kann. In Deutschland resultiert eine gute Führung in Vollzugslockerungen und Belohnungen, jedoch muß er nicht wie der japanische Jugendliche Einstellungsänderungen glaubhaft machen. Unauffälliges Benehmen genügt in Deutschland als Nachweis der Rechtschaffenheit, die Dauer der Jugendstrafe ist weder durch gutes noch durch schlechtes Betragen beeinflußbar. Während man in Deutschland darauf abzielt, dem Jugendlichen zur selbstverantwortlichen Führung eines straffreien Lebens zu verhelfen, legen japanische Jugendbesserungsanstalten großen Wert auf die Vermittlung ihres Menschenbildes, des Ideals vom rechtschaffenen Jugendlichen. Nach Ansicht der Autorin gibt es in japanischen Jugendbesserungsanstalten ein Zuviel an Disziplin(ierung) und normativer Beeinflussung. Von japanischen Jugendlichen werde diese Art der Erziehung in der Tat als Strafe empfunden. Demgegenüber ist der erzieherisch-rehabilitative Aspekt der Zwangsverwahrung in deutschen Jugendstrafanstalten zu schwach ausgeprägt, der pädagogische Aufwand vergleichsweise zu gering.

Unter der Prämisse, daß „Japan's economy is unique among the industrial countries", diskutiert *Nomura* Masami im fünften Abschnitt unter der Überschrift „Japan's 'Total Employment': Explaining Japan's Low Employment" das gesellschaftliche Problem und wirtschaftliche Phänomen der Beschäftigung und der Arbeitslosigkeit als ein Beispiel für Japans weltweite Sonderstellung („Japan's exceptionalism"). Als wichtigen Grund für Japans anhaltende ökonomische Malaise identifiziert der Autor den Umstand, daß seit geraumer Weile in Japan die Verfechter der Deregulierung die Marschrichtung vorgeben. Strukturelemente des „japanischen Kapitalismus", mit denen Japan lange gute Erfahrungen gemacht hat – darunter sind beispielsweise „wechselseitige Kapitalbeteiligungen", „lebenslange Beschäftigung", das „Senioritätslohnprinzip", „Betriebsgewerkschaften" und eine Finanz- und Industriepolitik zum Schutz der japanischen Finanz- und Volkswirtschaft zu verstehen –, würden ohne Not

aufgegeben. Der Autor kontrastiert das „ostasiatische Wunder" der 1980er Jahre, als „Japan als Nr. 1" galt und zusammen mit den „vier Tigern" Singapur, Hong Kong, Taiwan und Südkorea und der „sozialistischen Marktwirtschaft" China eine relativ stabile und zum Teil dynamisch wachsende Weltwirtschaftsregion bildete, mit dem Ende des „Bubble-Booms" um 1991 und mit der Asienkrise von 1997. Die statistische Tatsache, daß Japans über viele Jahre hinweg niedrige(re) Arbeitslosenrate – Ende 1998 war die Arbeitslosenrate in Japan (4,4%) erstmals nach dem Zweiten Weltkrieg höher als in den USA (4,3%) – nicht durch Vollbeschäftigung („full employment"), sondern durch „totale Beschäftigung" („total employment") mit strukturell versteckter Arbeitslosigkeit niedrig(er) war und noch niedrig(er) gerechnet wurde, stelle in Kombination mit einer auf niedrigem Niveau sinkenden Geburtenrate und einer auf hohem Niveau wachsenden Lebenserwartung für den Autor eine gesellschaftliche Zeitbombe dar, die Japan in seinen Grundfesten erschüttern könne. Aktuelle und in Zukunft erwartete soziale Unsicherheit der Arbeitnehmer und Konsumenten verstärke und verallgemeinere zudem die aktuelle „Deflationsspirale". Das grobmaschige Netz sozialer Sicherheit, demographische Tendenzen und die Unwilligkeit der weiblichen Bevölkerung, wie in der Vergangenheit als Konjunkturpuffer zu dienen, werden nach Voraussage des Autors zu einer höheren Arbeitslosigkeit in Japan führen.

Gregory *Jackson* empfiehlt in „Corporate Governance im Vergleich: Eine methodische Betrachtung zu Japan und Deutschland" einen soziologischen Ansatz, um die funktionellen und institutionellen Interdependenzen adäquat untersuchen zu können. Als zentral erscheint bei Jackson der Begriff der funktionalen Äquivalenz, um zu erklären, wie ähnliche Resultate durch unterschiedliche Strukturen erzeugt werden. Deutschland und Japan seien – etwa im Vergleich zu den USA – beide als nichtliberale Modelle anzusehen, wiesen jedoch unterschiedliche strukturelle Ausprägungen auf. Zur Erforschung nationaler Unterschiede eigne sich der institutionelle Ansatz nicht zuletzt deshalb, weil eine Vielzahl von Faktoren zusammenspielten, von denen sich für bestimmte Ausprägungen einige zentrale im historischen Kontinuum in einer politisch eventuell bedeutsamen Reihenfolge herausgebildet haben. Eine wichtige Funktion des Vergleiches sei die systematische und präzise Beschreibung des (Nicht-)Vorhandenseins von unterschiedlichen und ähnlichen Eigenschaften von Fällen. Je nach Betonung von Unterschieden oder Ähnlichkeiten kristallisieren sich verschiedene Typen des Vergleichs heraus. Im Rahmen von Länderfallstudien werden bei vergleichenden Typologien interessanterweise Deutschland und Japan häufig einander zugeordnet. Die Etablierung von Interessengegensätzen in hierarchischen (Macht-)Strukturen könne sich in einer institutionellen Umwelt als hocheffizient, in einer an-

deren eventuell als ineffizient erweisen. Effizienz hänge sehr stark von institutionellen Voraussetzungen und Motivation ab. Jackson kritisiert unausgewogene kulturalistische, ökonomische und politologische Ad-hoc-Erklärungen für die Ursprünge nationaler Unterschiede. „Länderunterschiede" seien ein Konstrukt, das sich auf die Gesamtheit von Unternehmen beziehe: Die relative Heterogenität oder Homogenität innerhalb eines Landes könne jedoch zur wichtigen Variablen werden. Ländertypologien sollten stärker nach Merkmalen von Organisationen und institutionellen Rahmenbedingungen aufgespalten werden. Institutionelle Effekte sind kontextabhängig und ein Resultat von sich im Zeitkontinuum eventuell verändernden Koalitionen von Kapital, Arbeit und Management. Der Vielfältigkeitsgrad unterschiedlicher Tauscharten in einer Beziehung ist für Jackson einer der interessantesten Aspekte nationaler Unterschiede. Die Rolle von Arbeitnehmern sei in Corporate-Governance-Theorien bislang vernachlässigt worden. Die Heterogenität von Unternehmen innerhalb eines Landes und der Wandel von Unternehmen und Institutionen im Zeitkontinuum stelle ein veritables Forschungsproblem dar.

Angelika *Ernst* („Organisations- versus Berufsanbindung bei Karrieren von Führungskräften: Der Fall Japan in vergleichender Perspektive") und Michael *Faust* („Organisations- versus Berufsanbindung bei Karrieren von Führungskräften: Der Fall Deutschland in vergleichender Perspektive") untersuchen jeweils getrennt voneinander und doch komplementär zueinander die Organisationsorientierung von Akademikern in japanischen (Groß-)Unternehmen und die Berufsorientierung von Führungskräften in deutschen Unternehmen. Vor dem Hintergrund des in Deutschland nach wie vor zentralen berufsbildenden Abschlusses besitzt in Japan die Kategorie des Berufes keine vergleichbare Prägekraft für Karrieren von Akademikern in der Unternehmenswelt. In Japan stehen das formale Niveau des Bildungsabschlusses sowie Wille und Fähigkeit des Beschäftigten im Vordergrund, keinem vordefinierten, engen Profil zu entsprechen, sondern einem „Generalistenideal" zu folgen. Das japanische (Groß-)Unternehmen erwarte unbedingte funktionale sowie regionale Mobilitätsbereitschaft und Offenheit des Arbeitnehmers gegenüber dem Erwerb neuer Qualifikationen. Der aufstiegswillige und aufstiegsorientierte Stammbeschäftigte soll gleichzeitig fachlich kompetent sein, sein Fachwissen kontinuierlich weitervertiefen, kooperativ und konkurrenzorientiert sein. Aus einer Vielzahl von Hierarchiesystemen hat Ernst den Grundtyp des „Qualifikationsrangsystems" identifiziert. Dieses System verbinde eine in der Regel größere Zahl von Qualifikationsrängen mit einer kleineren Zahl an Führungsrängen und erlaube die Begleitung eines Entwicklungsprozesses von gestaffelter Fachkompetenz hin zu Führungskompetenz.

Fachkompetenz, Charakterstärke und Menschenführungsverantwortung würden in einem möglichst stetigen Entwicklungsprozeß mit einem breiten Zielhorizont und möglichst standardisierten Mindestverweilzeiten in Führungsrängen erworben. Fachliche und persönliche Qualifizierungsentwicklung werde mit Aufstieg belohnt. Ein wesentlicher Unterschied zu Deutschland bestehe in der möglichen Entkoppelung von Funktion und Rang. Nicht das aktuelle Anforderungsprofil eines Arbeitsplatzes bestimme den Rang und das Gehalt, sondern der erreichte Entwicklungs- und Qualifikationsstand. Vom Grundmuster des Qualifikationsrangsystems werden Variationen für technisches und administratives Personal, Arbeiter und Angestellte, Zentrale und Filiale, Stamm- und Nichtstammbelegschaft abgeleitet. Rangaufstieg könne, müsse aber nicht mit schrittweise anspruchvolleren Arbeitsinhalten verbunden sein. Die Arbeitsplatzzuweisung im Rahmen der Personalrotation beeinflusse den vertikalen Karriereverlauf japanischer Akademiker in großen und mittleren Unternehmen stark, weil sie mit Bewährungs- und Weiterentwicklungsmöglichkeiten verbunden ist. Wichtigere Karriereschwellen von Führungskräften werden in einem formalisierten Auswahlverfahren beschlossen. Es existiert laut Ernst kein unternehmenübergreifendes einzelnes Karriereleitbild, sondern der Personaleinsatz kenne je nach Bedarf den Generalisten, den Spezialisten im engeren Sinne, den Spezialisten im weiteren Sinne und die Ad-hoc-Qualifizierung sowie Varianten des Konkurrenzprinzips. In neuerer Zeit können drei Phasen im Aufstiegsprozeß von japanischen Akademikern klar geschieden werden, in denen zunächst nach dem Senioritätsprinzip, dann durch Negativselektion und schließlich durch Positivselektion über die Aufstiegsgeschwindigkeit und die Aufstiegshöhe entschieden werde. Außerdem scheint man in letzter Zeit verstärkt mit Führungsqualifikationen und Qualifikationsrängen zu experimentieren und Spezialistenlaufbahnen aufzuwerten. In Japan werte man das Spezialistentum auf, in Deutschland gegenläufig dazu das Generalistentum. Aber: In Deutschland habe sich die berufsfachliche Orientierung von Karriereverläufen und in Japan die stärker unternehmensabhängige Orientierung im Zusammenspiel zwischen Personalmanagement, Bildungs- und Ausbildungssystem, Sozialsystem und gesellschaftlichem Wertesystem historisch herausgebildet. Solche „Systeme" würden nicht kurzfristig radikal verändert. Die auf überbetriebliche Qualifikationsstandards gründende Beruflichkeit in Deutschland ist in Japan so nicht gegeben und wird dort auf breiter Front auch nicht für wünschenswert gehalten. Der am häufigsten eingeschlagene Weg der Modifizierung von Karrieresystemen ist die Laufbahnsegregation für verkleinerte Gruppen von leistungsstarken Generalisten und hochqualifizierten Spezialisten. In Japan sowie in Deutschland ist ein durch Wachstumsschwäche und Ratio-

nalisierungsdruck verursachter Hierarchieumbau zu erkennen, der in eine stärkere soziale Differenzierung nicht nur des Spitzenpersonals, sondern der Gesamtbelegschaft zu münden scheint. Führungskräfte definieren ihre Interessen nach Faust karriere- und nicht arbeitsplatzbezogen.

Im sechsten Abschnitt stellt Martina *Timmermann* in ihrem Beitrag „‚Asiatische Identität' – Realität oder Fiktion?" das DFG-Forschungsprojekt „Die Menschenrechtspolitiken Japans, Indonesiens und der Philippinen: Spiegel ‚asiatischer Identität'?" vor. Von dem Konzept der „reflexiven Identität", wonach Subjekt und Objekt der Identifizierung identisch sind und die Selbstsicht in einen Diskurs mit der sozialen Umwelt tritt, leitet die Forscherin folgende Fragen ab: Wer ist Träger von kollektiver Identität? Wer weist kollektive Identität zu? In welchem inhaltlichen und diskursiven Rahmen erfolgt die Zuweisung? Wann wird kollektive Identität handlungsleitend? Konzeptuell wird an einen mehrdimensionalen Vergleich gedacht. Forschungspraktische Probleme sowie Schwierigkeiten, kollektive Identität zu identifizieren, sind noch auszuräumen.

Patrick *Köllner* betont in seinem Artikel „Faktionalismus in politischen Parteien: Der japanische Fall aus konzeptioneller und komparativer Perspektive" die Bedeutung von Faktionen für ein umfassendes Verständnis der japanischen Parteipolitik. Nach seiner Ansicht stellt innerparteilicher Faktionalismus eine konzeptionelle Kategorie dar, die sich nicht nur zur Erklärung des japanischen politischen Systems, sondern auch anderer Staaten eignet. Am Faktionalismus sei vor allem das Verhältnis zwischen formeller und informeller Politik interessant. Im Hauptteil werden Ursachen, Strukturen und Funktionen des Faktionalismus in vergleichender Sicht betrachtet und abschließend künftige Forschungsperspektiven formuliert. Informelle Politik sei nicht per se illegal, aber sie erfolge in Netzwerken, die aufgrund von partikularistischem Klientelismus existieren, und eine ihrer Ursachen und Erscheinungsformen sei nicht zuletzt auch Korruption. Die Effektivität und Güte eines politischen Systems lasse sich erst aus dem Verhältnis von formeller und informeller Politik einschätzen. Faktionen seien Erscheinungen parteiinterner Differenzierung und durch einen hohen Organisationsgrad, Disziplin, Geschlossenheit und Kohärenz gekennzeichnet. Sie würden vom jeweiligen betroffenen Parteimanagement als Herausforderung betrachtet. Das Urteil der Dysfunktionalität teilen nicht alle Betrachter. Eine wichtige klassische oder idealtypische Funktion der Faktion ist Patronage. Faktionen dienen partikularen oder sektoralen Interessen innerhalb einer Partei und versuchen gruppenspezifische Interessen durchzusetzen. Zentralisierte Parteifinanzierung, auf Mehrheiten basierende Wahlsysteme und klassische Massenparteien wirken Faktionenbildung tendenziell entgegen. Japans langjährige Regierungspartei, die Liberaldemokratische Partei (Jiyū Minshutō) gelte als In-

begriff des Faktionalismus. Japan besitze ein ähnliches parlamentarisches Regierungssystem wie Großbritannien, die Bundesrepublik Deutschland oder Italien und sei von einem anderen „Regimetyp" als seine nordostasiatischen Nachbarländer Südkorea, Taiwan und VR China. Der Autor erläutert die beiden von ihm identifizierten soziokulturellen und institutionellen Erklärungsstränge für die Entstehung und Entwicklung von Faktionen in japanischen Parteien. Am Ende schlägt Köllner einen Vergleich der inneren Strukturen der Demokratischen Partei, der Liberaldemokratische Partei und der Sozialistischen Partei bzw. Sozialdemokratischen Partei Japans als Dissertationsprojekt vor. Darüber hinaus sieht Köllner in einer systematischen und umfassenden Untersuchung der politischen Reformen von 1994 ein wichtiges Forschungsdesiderat und eine Voraussetzung für weitere länderübergreifende Vergleiche.

加藤秀俊・熊倉功夫編『外国語になった日本語の事典』岩波書店 1999.

Katō Hidetoshi und Kumakura Isao (Hg.): *Gaikokugo ni natta Nihongo no jiten* [Sachwörterbuch japanischer Internationalismen]. Tōkyō: Iwanami shoten, 1999. xii, 260 S., ¥ 2.200 plus MwSt.

Besprochen von Jürgen Stalph

Vor vierzig Jahren erschien im Bibliographischen Institut Leipzig in neunter Auflage ein umfangreicher, aber nur dreieinhalb Zentimeter dünner Band mit dem schlichten Titel *Fremdwörterbuch*. Das Werk ist konzis, definitorisch genau und in der Auswahl bestechend: Man findet, was man sucht. Anfang der neunziger Jahre, als auch in vielen japanischen Antiquariaten Bücherkonglomerate aus der DDR angeboten wurden, stand bei Ōshima in Kanda ein besonderes Exemplar dieses nützlichen Leipziger Werkes zum Verkauf: eines mit zahlreichen, sehr sorgfältig ausgeführten roten Unterstreichungen. Hervorgehoben waren, wie ein zweiter und dritter Blick zeigten, ausschließlich Fremdwörter japanischer und sinojapanischer Herkunft, 99 an der Zahl, von „Aritaporzellan" bis „Zen".

Fünfzig solchen Wörtern, die aus dem Japanischen in die Sprachen der Welt, insbesondere ins Englische, Italienische, Spanische, Französische, Deutsche und Russische gefunden haben, widmet sich das oben angezeigte „Sachwörterbuch japanischer Internationalismen". Im einzelnen handelt es sich, alphabetisch regruppiert, um die folgenden Lexeme (° markiert im Leipziger *Fremdwörterbuch* (1963) enthaltene Termini; * bezeichnet, zum Vergleich, Wörter, die in der gegebenen oder ähnlicher Form in *Duden: Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in zehn Bänden* (3. Aufl., 1999) zu finden sind):

> *Ainu, bentō, bonsai°*, bōzu°*, bushidō°*, chanoyu°, daimyō°, futon*, geisha°*, ginkyō°*, go°*, haiku*, harakiri°*, ikebana*, jinrikisha°*, jūdō°*, kabuki°*, karaoke*, keiretsu, kimono°*, kōban, Kuroshio, manga*, mikado°*, Nagasaki*, netsuke°*, ninja*, nisei, nō°*, Okinawa, onsen, raku*, rāmen, sake°*, samurai°*, shiatsu, shibui, shōgun°*, shōji, shōyu°*, sukiyaki, sumō°*, sushi*, tatami*, tōfu*, tsunami*, ukiyoe, urushi, yakuza*, zen°*.*

Abgesehen von den geographischen Bezeichnungen *Kuroshio, Nagasaki, Okinawa*, deren Präsenz hier eher verwundert, und von *Ainu*, das ja erst aus der Sprache der so benannten Volksgruppe ins Japanische entlehnt

wurde, spiegelt diese „Auslese" (Bauchbinde) recht gut die Produkte, Ideen und Phänomene, die gemeinhin mit dem Namen „Japan" verbunden werden, und zwar quer durch die Geschichte des japanischen Wortexports, vom 16., 17. Jahrhundert, als portugiesische Missionare und holländische Kaufleute erstmals in größerer Zahl japanische Vokabeln nach Europa trugen (*bōzu*, *ginkyō*), bis in die jüngste Moderne (*karaoke*, *keiretsu*).

Der Erkennungswert der meisten Listenwörter ist hoch, die einzelsprachlichen Lehn- bzw. Fremdwortformen entsprechen oft genau oder mit nur geringfügigen orthographischen Abweichungen der üblichen Hepburn-Transkription des japanischen Lexems. Zwergbäume werden überall als *Bonsai* (*bonsai*, *bonsaï*, бонсаи) gezüchtet, *Kimono(s)* überall getragen, und was eine *Geisha* ist, glaubt man in Rom ebensogut zu wissen wie in Stuttgart und New York. *Sushi*, *Schogun (shogun)*, *Tofu* und *Zen* sind gängige Münzen, selbst *Tsunami* ist nicht mehr nur Fachwort, auch nicht im Deutschen: „Eine Welle, nein, eine Flutwelle, ein Tsunami medizinischer Studien kommt einhellig zu dem Ergebnis: Moderater Weingenuß kann gewisse vorbeugende Gesundheitswirkungen haben." (*Die Zeit*, 6. Juni 1997, S. 33.) Nur bei wenigen Wörtern der Liste ist der Bezug zwischen Original und Lehnwortform nicht mehr unmittelbar deutlich: Der Weg von *bōzu* zu engl./frz. *bonze*, dt. *Bonze* war etwas weiter (sofern er nicht gar von dem im 16. Jahrhundert geläufigen *bonzō* 凡僧 ‚buddh. Priester' ausging), und wie aus *shōyu* engl. *soy* (*sauce*) oder dt. *Soja(soße)* entstanden sein soll – wie viele Quellen, beispielsweise die *Brockhaus Enzyklopädie*, erklärungslos konstatieren – bleibt auch nach der Lektüre des betreffenden Eintrags im *Gaikokugo ni natta Nihongo no jiten* völlig unklar. Der Verfasser, Ōtsuka Shigeru, behauptet einfach, daß „die nordeuropäischen Wortformen *soya*, *soja* und so weiter sowie das russische соя das japanische *shōyu* phonetisch einigermaßen genau" wiedergäben (日本語の「ショーユ」の音をほぼ写している; S. 113). Das ist gewagt, ein [š] ist kein [s], ein [u] kein [a]. Näher liegt sicherlich, die Dialekte Kyūshūs, insbesondere jene, die die auf Deshima stationierten holländischen Kaufleute in erster Linie gehört haben dürften, in die Überlegungen einzubeziehen. Dort wird *shōyu* u.a. als *soi* bezeichnet, entsprechend ist *shōgatsu* ‚Neujahr' als *songatsu* zu hören. Bei Kaempfer (1651–1716) finden sich für die Gewürzsoße die Schreibweisen „Soju", „Soeju" und „Soje", *songatsu* gibt er als „Songuats" und „Soguats" (*Heutiges Japan*, hrsg. von W. Michel und B. J. Terwiel; München: Iudicium, 2001 (= Engelbert Kaempfer. Werke. Kritische Ausgabe in Einzelbänden; 1/1)). *Soja* und *soy* sind also unter Umständen dialektalen Ursprungs, in jedem Falle aber, auch wenn man „So-" und „Soe-" nur als mangelhafte Wiedergaben eines – von Kaempfer in der Regel als „sjo" oder „sjoo" notierten – japanischen [šo:], das heißt als Hörfehler auffassen will, direkt abgeleitet von den ersten europäischen Verschrif-

tungen. Die niederländische Ostindische Kompanie führte die Soße ab 1647 unter Namen wie „Sojoe" und „Soye" aus Japan aus, im 19. Jahrhundert dann in Porzellankrügen mit der Aufschrift „Japansch Zoya". Rätselhaft bleibt dabei das *a*. Nicht ganz abwegig mag es sein, hier lateinisch-botanisch weiterzudenken. Die für die Herstellung der Sojasoße unentbehrliche Bohne heißt, feminin korrekt, *Glycine soja* [soia] Siebold et Zucc. (= *Soja hispida* = *Glycine max*).

Die Herausgeber des Sachwörterbuches, Katō Hidetoshi (*1930; Direktor des Kokusai Kōryū Kikin Nihongo Kokusai Sentā (The Japan Foundation Japanese-Language Institute), Urawa) und Kumakura Isao (*1943; Professor am Kokuritsu Minzokugaku Hakubutsukan (National Museum of Ethnology), Ōsaka), legen ihr Augenmerk allerdings expressis verbis nicht auf präzise Etymologien oder die Klärung sprachwissenschaftlicher Einzelheiten; ihr hauptsächliches – und natürlich durchaus legitimes – Anliegen ist vielmehr, das Bewußtsein dafür zu schärfen, daß das Japanische nicht nur nimmt, sondern, wenn auch in geringerem Maße, gibt, und daß der Stellenwert der japanischen Sprache in der Welt stetig steigt. Tatsächlich gab es 1998 bereits über zwei Millionen Japanischlerner weltweit (Vorwort, S. viii), und wer anhand von Bruttosozial- oder -inlandsprodukten mal Sprecherzahlen das „ökonomische Gewicht" der einen oder anderen Sprache ausrechnet, findet spätestens seit den 1980er Jahren das Japanische in unmittelbarer Nachbarschaft des Spitzenreiters Englisch (vgl. Miyajima Tatsuo 1994, „Sprachen und ihr ökonomisches Gewicht", in: *Japanstudien* 5, 1993, S. 481–483). Wunder nimmt das nicht, denn Wörter, ganze Sprachen wohl auch, reisen seit je gerne im Schatten Merkurs.

Dieses übergeordnete herausgeberische Interesse muß den Leser aber nicht berühren. Die einschließlich Literaturangaben jeweils vier- bis sechsseitigen Wortartikel, verfaßt von 34 japanischen Ethnologen, Kulturanthropologen, Museumskundlern und Wissenschaftlern diverser anderer Fachrichtungen, dazu fünf ausländischen Mitarbeitern – Harumi Befu (Ethnologie, Kyōto Bunkyō Univ.; *nisei*); Martin Collcutt (Ostasienwissenschaften und Geschichte, Princeton Univ.; *bōzu*; *zen*); Josef Kreiner (Japanologie und Völkerkunde, Univ. Bonn; *Okinawa*; *ginkyō*); Jacob Raz (Kulturanthropologie; Univ. Tel Aviv; *yakuza*); M. William Steele (Japanische Geschichte, International Christian Univ., Tōkyō; *shōgun*) – tragen nämlich de facto eine Fülle von Einzelheiten zusammen, auch sprachwissenschaftliche. Sie zeichnen die den Wörtern zugrunde liegenden Konzepte nach, beschreiben Ex- und Importwege und bieten mit meist fundierten, oft auch amüsanten Belegen einzelsprachlicher Verwendungsweisen gelehrte Unterhaltung. Wer wissen oder noch einmal nachlesen will, wie das kleine *g* ins *Ginkgo* gekommen ist, wie aus Spionen und eher harmlosen Schleichern zwischen den Fronten (忍 *shinobi*) in allen Künsten des Tötens und Überle-

bens bewanderte Hollywoodmaschinen wurden, Ninja (忍者) eben, wie zu Beginn des 20. Jahrhunderts von Sapporo aus die „Chinanudeln" (*Shina-soba* → *Chūka-soba* → *rāmen*) ihren kulinarischen und nomenklatorischen Siegeszug antraten (wobei *rāmen* mit nur einer zitierten nichtjapanischen Quelle, dem *Random House Dictionary of the English Language* (1987), noch keineswegs zum international festen Japanismen-Repertoire gezählt werden kann, ebensowenig wie übrigens *bentō*, *keiretsu*, *kōban*, *onsen* und *shibui*, das einzige Adjektiv der Auswahl), der schlage dieses japanische *Lese*buch auf, das gerne etwas dicker sein könnte. Schön wäre, wenn es zu Folgearbeiten führte. Zum Beispiel aufs Deutsche bezogen, und auf deutsch, für Wörter von „Aritaporzellan" oder „Aikido" bis „Zen".

Zu den Autoren dieses Jahrbuchs

Harald DOLLES
Geboren 1961; Studium der Betriebswirtschaftslehre an der Georg-Simon-Ohm-Fachhochschule in Nürnberg und der Betriebswirtschaftslehre mit den Schwerpunkten Unternehmensführung, Sinologie und Japanologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (FAU); während dieser Zeit Auslandsaufenthalte an der Jōchi-Universität in Tōkyō und an der Sichuan-Universität in Chengdu (Volksrepublik China); 1990–1992 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Allgemeine Betriebswirtschaftslehre und Unternehmensführung an der FAU, 1993–1996 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Betriebswirtschaftslehre, insbesondere internationales Management an der FAU; 1996 Promotion zum Dr. rer. pol.; 1996–2001 wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Betriebswirtschaftslehre IV – Personalwesen und Führungslehre – an der Universität Bayreuth; weitere Lehrtätigkeiten an den Universitäten Augsburg, Gakushūin und Košice; seit 2001 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Deutschen Institut für Japanstudien in Tōkyō und seit 2003 Vertreter der wissenschaftlichen Mitarbeiter im Siftungsrat der Stiftung D.G.I.A. Arbeitsgebiete: Internationalisierung kleiner und mittlerer Unternehmen, internationales Personalmanagement, interkulturelle Unternehmenskooperationen, *entrepreneurship* in Transformationsökonomien und das Verhältnis von Kultur und Ökonomie.

Isa DUCKE
Geboren 1969; 1988–1994 Studium der japanischen, indonesischen und koreanischen Sprache, der Japanologie und der Politikwissenschaft in Bonn; 1990–1991 DAAD-Stipendiatin in Kyōto; 1993 Diplom in Übersetzen; 1994–1995 M.A.-Studium in Area Studies (Japan) an der School of Oriental and African Studies (SOAS) in London; 1995–1998 Ph.D.-Studium in Politikwissenschaften am SOAS; 1996–1997 DAAD-Stipendiatin an der Waseda-Universität in Tōkyō; 1999 Dozentin für japanische Politik am King Alfred's College, Winchester; 1999–2001 Finanzredakteurin bei AFX-Swiss, Zürich; seit 2001 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Deutschen Institut für Japanstudien, Tōkyō. Forschungsschwerpunkte: japanisch-koreanische Beziehungen, Politik und Internet in Ostasien.

Alexis DUDDEN
Alexis Dudden is Sue and Eugene Mercy Jr. Assistant Professor of History

at Connecticut College, New London. She graduated from Columbia University with a B.A. in East Asian studies and earned both her master's degree and her Ph.D. from the University of Chicago. Her doctoral dissertation focused on Japan's takeover of Korea in the late 19th century. She is currently conducting research on the politics of apology in the post-1945 era between Japan and Korea and the United States. Her book on *Discourse and Power: Japan's Annexation of Korea, 1910* is forthcoming in winter 2003.

Ursula FLACHE
Geboren 1971; 1991–1994 Ausbildung zur Diplom-Bibliothekarin (FH) an der Universitätsbibliothek Stuttgart und der Fachhochschule für Bibliothekswesen in Stuttgart; 1994–1996 Berufstätigkeit an der Universitätsbibliothek Konstanz; 1996–2002 Studium der Japanologie und der Neueren Englischen Literatur an der Universität Tübingen; 2002 Abschluß: Magistra Artium; Okt. 1997–Febr. 1998 Studienaufenthalt an der Dōshisha-Universität in Kyōto; Okt. 1999–Sept. 2000 Studienaufenthalt an der Universität Hiroshima und Teilnahme am Hiroshima University Study Abroad Program; seit 2003 wissenschaftliche Bibliothekarin am DIJ. Forschungsinteressen: japanische Religion und Geistesgeschichte (insbesondere Shintō und Buddhismus während der Meiji-Zeit), japanische Architektur (insbesondere Schrein- und Tempelarchitektur) und Bibliothekswesen in Deutschland und Japan.

Andrea GERMER
Geboren 1965; Studium der Japanologie, Politikwissenschaften und Germanistik an den Universitäten Freiburg, Heidelberg und Bochum; Auslandsstudien an der Universität Kōbe 1989–1990 und an der Ritsumeikan-Universität in Kyōto 1997; 1995–1996 Mitarbeiterin des Netzwerkes Frauenforschung des Landes Nordrhein-Westfalen; 2001 Promotion an der Fakultät für Ostasienwissenschaften der Ruhr-Universität Bochum; seit 2001 wissenschaftliche Mitarbeiterin am DIJ. Forschungsschwerpunkte: historische Frauen- und Geschlechterforschung in Japan, internationale feministische Theorie und soziale Bewegungen.

Xavier GUILLAUME
Born 1975; Ph.D. candidate and teaching assistant at the University of Geneva. He recently published two articles in relation to his main interests of research: „Foreign Policy and the Politics of Alterity: A Dialogical Understanding of International Relations," *Millennium: Journal of International Studies* (Northedge Essay Prize, Spring 2002) and „Reflexivity and Subjectivity: A Dialogical Perspective for and on International Relations Theory," *Forum Qualitative Sozialforschung* (September 2002).

Irmela HIJIYA-KIRSCHNEREIT
Geboren 1948; 1967–1975 Studium der Japanologie, Sinologie, Soziologie, Publizistik und Kommunikationswissenschaften sowie Germanistik an den Universitäten Hamburg, Bochum, Waseda und Tōkyō; 1975 Promotion, 1980 Habilitation an der Ruhr-Universität Bochum; 1977–1985 Lehre dortselbst; 1985–1986 Professur für Japanische Literaturwissenschaft und Literatursoziologie an der Hitotsubashi-Universität, Tōkyō; 1986–1991 Professorin für Gegenwartsbezogene Japanologie an der Universität Trier; 1988 Gastprofessur an der Universität Wien; seit 1991 Professorin für Japanologie (Literatur- und Kulturwissenschaft) an der Freien Universität Berlin; zugleich seit 1996 Direktorin des Deutschen Instituts für Japanstudien, Tōkyō; 1992 Leibniz-Preis der Deutschen Forschungsgemeinschaft; 1993 Gründungsmitglied der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften; 1995 Mitglied der Academia Europaea; 1995 Bundesverdienstkreuz am Bande; 2001 Eugen-und-Ilse-Seibold-Preis der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Publikationen zur modernen japanischen Literatur, Sprachsoziologie, Wissenschaftsgeschichte und Methodologie der Japanforschung.

Matthias KOCH
Geboren 1964; 1983–1990 Studium der Japanologie, der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte und der Europäischen Ethnologie an der Philipps-Universität Marburg; 1991 M.A.; 1991–1993 Forschungsaufenthalt an der Universität Tōkyō (Tōkyō Daigaku); 1993–1997 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Japan-Zentrum der Philipps-Universität Marburg; 1997 Promotion in Japanologie mit einer Arbeit über Rüstungskonversion in Japan nach dem Zweiten Weltkrieg; 1998 bis September 2001 Bibliotheksleiter am Deutschen Institut für Japanstudien, Tōkyō; seit Oktober 2001 wissenschaftlicher Mitarbeiter des Deutschen Instituts für Japanstudien, Tōkyō; Schriftleiter der DIJ-Reihe *Japan und Europa: Historische Beziehungen und vergleichende Studien.* Arbeitsgebiete: deutsch-japanische Beziehungen, Methodologie des Japan-Vergleichs, moderne Sozial- und Wirtschaftsgeschichte Japans, Sozialgeschichte der Wissenschaft und Technik in Japan.

Rotem KOWNER
Rotem Kowner attended the Hebrew University of Jerusalem where he majored in East Asian studies and psychology. After receiving his B.A., he completed M.A. and Ph.D. degrees in psychology at the University of Tsukuba, Japan, as well as postdoctoral studies at the Center of East Asian Studies, Stanford University, and at the Hebrew University. His field of research is Japanese personality and behavior, and his present research concerns Japanese national behavior since the Meiji era, reactions to West-

ern Orientalism, and attitudes to foreigners. Currently he serves as the chair of the Department of East Asian Studies at the University of Haifa, Israel.

Susanne KREITZ-SANDBERG
Geboren 1961; 1981–1988 Studium der Diplom-Pädagogik mit den Nebenfächern Soziologie und Psychologie sowie ab 1986 Japanisch für Hörer aller Fakultäten an der Universität Bielefeld; 1988–1989 Austauschstudentin an der Reitaku-Universität, Kashiwa, zum Japanischstudium; 1990–1992 Stipendiatin des Monbushō und DAAD an der Universität Tsukuba; 1994 Promotion zum Dr. phil. an der erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Bielefeld; 1995–2001 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Deutschen Institut für Japanstudien, Tōkyō; 1997 Tamaki-Preis für einen Beitrag zum Jugendsuizid in Japan und Deutschland; seit November 2001 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Ostasien-Institut (Lehrstuhl „Modernes Japan") der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Schwerpunkte in Forschung und Lehre: interkulturelle Kompetenz, Methoden in der Japanforschung, Gesellschaft Japans, besonders Jugendforschung, und vergleichende Erziehungswissenschaft.

Alois MOOSMÜLLER
Geboren 1952; Ethnologe und seit 1997 Professor für Interkulturelle Kommunikation an der Ludwig-Maximilians-Universität in München. Von 1992 bis 1997 war er Dozent an der Keiō-Universität in Tōkyō und unternahm Forschungen zur interkulturellen Zusammenarbeit in deutschen und US-amerikanischen Unternehmen in Japan. Seit 1990 beschäftigt er sich in Forschung und Lehre mit interkultureller Kommunikation und ist als interkultureller Trainer und Berater tätig.

Clemens PHILIPPI
Born 1974; 1994–1996 basic level studies in Japanese studies, business studies and political science at the University of Trier; 1996–1997 scholarship at Osaka Gakuin University; 1997–1999 scholarship at Loyola Marymount University, Los Angeles, B.A in Asian Pacific studies and international business; 1999–2002 advanced level studies and M.A. in Japanese studies, business studies and political science, and Japanese language certificate for students of law at the University of Trier; 2000 two months work experience at the Japan Center for International Exchange, Tōkyō; 2001 one month work experience at the Permanent Mission of the Federal Republic of Germany to the United Nations, New York; since 2002 employed at the Asia Desk of the Gecalux Group (Luxembourg), a consulting company in the field of enterprise risk management.

Jürgen STALPH
Geboren 1954; Studium der Japanologie, Anglistik und Allgemeinen Sprachwissenschaft in Bonn, Bochum und Tōkyō; 1984 Magisterabschluß, 1989 Promotion zum Dr. phil. (jeweils Ruhr-Universität Bochum); 1984–1989 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Fakultät für Ostasienwissenschaften der Ruhr-Universität Bochum; seit 1989 wissenschaftlicher Mitarbeiter und Bibliothekar am Deutschen Institut für Japanstudien, Tōkyō; seit 1998 Koordinator des DIJ-Projekts *Großes japanisch-deutsches Wörterbuch*.

Cornelia STORZ
Geboren 1965; Studium der Betriebswirtschaftslehre, Japanologie und Germanistik an der Universität Bonn; Stipendiatin des Japanisch-Deutschen Zentrums Berlin; 1993–1996 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Ostasienwirtschaft/Japan der Universität Duisburg; 1996 Promotion zur Dr. rer. oec. mit der Arbeit „Der japanische Unternehmer"; 1997–2000 Professorin für Wirtschaft und Gesellschaft Japans an der Hochschule Bremen; seit Febr. 2001 Professorin für Japanische Wirtschaft an der Philipps-Universität Marburg; mehrere umfangreiche Drittmittelprojekte zu Fragen von *entrepreneurship* und Innovationspolitik sowie zu institutionellem Wandel und Globalisierung von Standards, darunter Förderungen durch das BMBF, die Japan Foundation und die Wolfgang-Ritter-Stiftung; seit 1999 Beiratsmitglied Japan/Korea der Deutschen Gesellschaft für Asienkunde und Mitglied des Kuratoriums der Jakob-Kaiser-Stiftung. Arbeitsschwerpunkte: Vergleich von Wirtschaftssystemen, Genese und Wandel von Institutionen (insbesondere institutioneller Wandel in Japan), *entrepreneurship*.

Klaus VOLLMER
Geboren 1959; nach Ausbildung zum Dipl.-Bibliothekar (FH) Studium der Japanologie, Religionswissenschaft, Neueren Deutschen Literatur, Geschichte und Sinologie an der Universität Hamburg; 1985 Sprachstudium in Kyōto; 1988 Magister Artium; 1993 Dr. phil. mit einer Dissertation zur Sozial- und Kulturgeschichte des mittelalterlichen Japan; 1997 Habilitation (Japanologie) mit einer Arbeit zu „Tötungsverbot und Fleischgenuß in Japan"; 1996 Forschungspreis der Tamaki Foundation (prämierter Aufsatz: „Eine Mißernte und ihre Folgen – Beobachtungen und Randnotizen zur ‚Reis-Krise' der frühen 90er Jahre"); 1989 wissenschaftlicher Mitarbeiter, 1990 bis 1996 Hochschulassistent am Seminar für Sprache und Kultur Japans, Universität Hamburg; 1993–1994 Gastdozent an der Osaka City University; 1997 Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft; Lehrstuhlvertretungen an den Universitäten Duisburg (Sprache und Ge-

schichte/Kultur des modernen Japan) und München; seit 1998 Professor für Japanologie an der Universität München. Arbeitsschwerpunkte liegen in der Kultur- und Sozialgeschichte des vormodernen und modernen Japan.

Gabriele VOGT
Geboren 1972; 1992–1998 Studium der Japanologie, Politischen Wissenschaften und Soziologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München; 1995–1996 Studium der Politischen Wissenschaften an der Kyūshū-Universität in Fukuoka; 1998 Magisterabschluß in Japanologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München; 1999–2000 Stipendiatin am Deutschen Institut für Japanstudien; 2002 Promotion in Japanologie an der Universität Hamburg mit einer Arbeit über die innen- und außenpolitischen Einflüsse der Friedensbewegung Okinawas; 2003–2004 Gastwissenschaftlerin an der Cornell University in Ithaca, New York. Forschungsschwerpunkte: soziale Bewegungen, kulturelle Identitäten.

Hinweise für die Autoren

Die *Japanstudien* sind eine jährlich erscheinende Zeitschrift, die gemäß dem Forschungsauftrag des Herausgebers, des Deutschen Instituts für Japanstudien (DIJ), wissenschaftlichen Beiträgen zur Kultur, Wirtschaft, Gesellschaft und Politik des gegenwärtigen Japan sowie dem Bereich der deutsch-japanischen Beziehungen vorbehalten ist. Die Zeitschrift steht allen Wissenschaftlern offen, die sich mit Fragen zu diesen Themengebieten auseinandersetzen. Ein Refereesystem bürgt für die Qualität der zur Publikation angenommenen Beiträge. In jedem Band werden thematische Schwerpunkte gesetzt; der Einsendeschluß für Beiträge wird zusammen mit dem jeweiligen Thema vom DIJ festgelegt und bekanntgegeben. Nicht themengebundene Aufsätze und Rezensionen zu den oben beschriebenen Forschungsgebieten können dem Herausgeber jederzeit zugesandt werden. Manuskripte sollen eineinhalbzeilig geschrieben sein und möglichst nicht mehr als zwanzig Seiten umfassen. Allen Manuskripten sollte eine knappe englische Zusammenfassung und ein kurzer Lebenslauf beiliegen. Ein Hinweisblatt zur formalen Gestaltung von Manuskripten kann unentgeltlich angefordert werden.